

المجلد

فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية

وضع بالإنجليزية

الدكتور هـ. سيدجويك (Dr. H. Sidgwick)

استاذ الفلسفة الخلقية بجامعة كامبردج

ترجمه وقدم له وعلوه عليه

دكتور توفيق الطويل
عبد الحميد حمدي

المدرس ان بكلية الآداب في جامعة فاروق الاول

الجزء الاول

من أقدم العصور إلى مطلع العصر الحديث

الطبعة الأولى

١٩٤٩

الناشر

دار نشر الثقافة بالاسكندرية

المجمل فتاوى شيخ علم الأخلاق

ومضى بالإنجليزية

الدكتور هـ. سيدجويك (Dr. H. Sidgwick)

استاذ الفلسفة الخلقية بجامعة كبريدج

ترجمه و قدم له و علوه عليه

دكتور توفيق الطويل
عبدالحكيم حمدي

المدرسان بكلية الآداب في جامعة فاروق الاول

الجزء الاول

من أقدم العصور إلى مطلع العصر الحديث

الطبعة الأولى

١٩٤٩

الناشر

دار نشر الثقافة بالاسكندرية

مراكز التوزيع : • ميسرات اسماعيل

طبعات الكتاب

في لغته الأصلية (الانجليزية)

الطبعة الأولى سنة ١٨٨٦

د الثانية سنة ١٨٨٦

د الثالثة سنة ١٨٩٢

د الرابعة سنة ١٨٩٦

د الخامسة سنة ١٩٠٢

ثم أعيدت هذه الطبعة سبع مرات في السنوات :

١٩٠٦ ، ١٩١٠ ، ١٩١٦ ، ١٩١٨ ، ١٩١٩ ، ١٩٢٢ ، ١٩٢٥

الطبعة السادسة سنة ١٩٣١

(وبها فصل إضافي عن تاريخ الأخلاق في الخمسين عاما الأخيرة)

ثم أعيدت هذه الطبعة سنة ١٩٣٩

وهي الطبعة التي نقلنا عنها الترجمة العربية وقد أعيد طبعها عام ١٩٤٦

فهرس الكتاب

مقدمة الترجمة العربية وتشمل : الصفحة

٩ — مذهب المدرسة الاجتماعية في الأخلاق

الاتجاه الاجتماعي في فهم الأخلاق — هدم التصور التقليدي لعلم الأخلاق — التصور الجديد لعلم الأخلاق — مناقشة المذهب الاجتماعي في الأخلاق .

٢٢ — المذهب النفعي في الأخلاق

اللذة الحسية عند القورينائية — السعادة عند الأبيقورية — الأثرة في مذهب هوبز ومناقشتها عند خلفائه — المنفعة العامة عند بنتام وعند جون ستورت مل — موقف سد جويك من مذهب المنفعة العامة (ومدى التعديل الذي أدخله عليه)

٣٦ — كلمة في ترجمة الكتاب .

٤١ كلمة الأستاذ ودجري في الطبعة الانجليزية الأخيرة

٤٢ فاتحة الكتاب

مقدمة الكتاب للمؤلف وتشمل :

٤٨ أولاً : علم الأخلاق اليوناني واليوناني الروماني

٤٩ ١ : الأخلاق قبل سقراط

٥٠ ٢ : علم الأخلاق عند سقراط وافلاطون وأرسطو — الكلبيون والقورينائية .

٥١ ٣ : الأخلاق بعد أرسطو

٥٣ ثانياً : الأخلاق في المسيحية والعصور الوسطى

٥٤ ١ : الأخلاق قبل عصر المدرسين الى عام ١١٠٠ — أوغسطين — اريجين

٥٤ ٢ : نمو فلسفة المدرسين واكتمال نضجها (١١٠٠ — ١٢٧٤ م)

٥٥ ٣ : اضمحلال فلسفة العصور الوسطى والانتقال الى العصر الحديث

حوالي ١٣٠٠ — ١٦٠٠ م

الصفحة

- ٥٥ ثالثاً : الأخلاق عند المحدثين ولا سيما الانجليز منهم
- ٥٥ ١ : توماس هوبز
- ٥٦ ٢ : علم الأخلاق المستقل : علم الأخلاق المستند الى العقل وإلى القانون
- ٥٧ ٣ : الخصومة مع مذهب الأثرة السيكولوجي — فطرة حب الخير والضمير لذاتهما
- ٥٨ ٤ : بطلر — ثنائية تنظيم المبادئ — التقابل بين الضمير وحب الخير
- ٥٨ ٥ : رجيدان علم النفس على علم الأخلاق — تفسير العواطف الخلقية
- ٥٩ ٦ : مذهب الحدس والحس المشترك المتأخر — برايس — ريد
- ٦٠ ٧ : مذهب المنفعة العامة في أكل مظاهره — بنتام

الباب الاول

نظرة عامة إلى موضوع الكتاب

- ٦٦ ١ : علم الأخلاق : دراسة الخير الأقصى للالسان —
التفرقة بينه وبين العلم الإلهي — دراسة الخير المطلق
- ٦٧ ٢ : تميز الأخلاق تميزاً جزئياً عن علم السياسة
- ٦٨ ٣ : علم الأخلاق وعلم النفس
- ٧١ ٤ : علم الأخلاق : دراسة الواجب أو السلوك القويم
- ٧٤ ٥ : علم الأخلاق وفقه القانون — نشأة المسكة الخلقية —
الارادة الحرة — نظرة بجملة لعلم الأخلاق

الباب الثاني

علم الأخلاق في العصر اليوناني والروماني

الفصل الأول

- ٨٣ الفلسفة قبل سقراط
- ٨٤ فيثاغورس
- ٨٥ هيرقليطس
- ٨٦ ديمقريطس

الفصل الثاني

٩٠ عصر السوفسطائية

الفصل الثالث

٩٦ سقراط

الفصل الرابع

١٠٦ المدارس السقراطية

١٠٧ أرسطوبس والقورينائية

١٠٨ انتسثيز والكليون

الفصل الخامس

١١٢ أفلاطون

الفصل السادس

١١٩ نظرية أفلاطون في الفضيلة

الفصل السابع

١٢٦ نظرية أفلاطون في اللذة وعلاقتها بالخير الإنساني

الفصل الثامن

١٣٠ أرسطاطاليس — أفلاطون وأرسطو

الفصل التاسع

١٣٥ نظرية أرسطو في الخير الإنساني

الفصل العاشر

١٣٩ نظرية أرسطو في الفضيلة

الفصل الحادي عشر

١٤٦ بحث أرسطو في العدالة والصدقة والحكمة العملية

الفصل الثاني عشر

١٤٩ نظرية أفلاطون وأرسطو في الإرادة

الفصل الثالث عشر

- ١٥٤ انتقال الأخلاق إلى الرواقية
١٥٥ زينسو

الفصل الرابع عشر

- ١٥٧ المذهب الرواق
١٥٧ الحكيم الهاديء الذي لا يتفعل
١٥٩ مذهب الرواقية في الحرية والجبر

الفصل الخامس عشر

- ١٦١ نظرية الرواقية في الحكمة والطبيعة

الفصل السادس عشر

- ١٦٩ الرواقية ودعاة الالذ

الفصل السابع عشر

- ١٧٣ أبيقور

الفصل الثامن عشر

- ١٧٨ الفلسفة اليونانية المتأخرة
١٨٠ مذهب الشك والتلفيق عند اتباع الأكاديمية

الفصل التاسع عشر

- ١٨٤ الفلسفة في روما
١٨٥ شيفرون

الفصل العشرون

- ١٩٠ المذهب الرواق عند الرومان
١٩١ سنكا
١٩١ إبيكتيتوس
١٩٢ ماركوس أوريليوس

الفصل الحادي والعشرون

- ١٩٥ الأفلاطونية المتأخرة والأفلاطونية المجددة

١٩٧

بلوتارخوس

١٩٨

أفلوطين المصرى

الباب الثالث

علم الأخلاق فى المسيحية والعصور الوسطى

الفصل الأول

٢٠٥

خصائص الأخلاق المسيحية

الفصل الثانى

٢٠٧

القانون الإلهى فى المسيحية واليهودية

الفصل الثالث

٢١٢

صفاء النفس فى المسيحية والوثنية

٢١٣

الإيمان

٢١٥

الحب

٢١٥

الطهارة

الفصل الرابع

٢١٧

الخصائص المميزة للأخلاق المسيحية

٢١٧

الطاعة

٢١٧

التفكير من الدنيا

٢١٩

الصبر أو طول الأناة

٢٢٠

الإحسان أو صنع الجليل

٢٢٢

المسيحية والثروة

٢٢٣

الطهارة (بمعنى خاص)

٢٢٤

الخشوع

٢٢٤

الواجب الدينى

٢٢٦

المسيحية والإرادة الحرة

الفصل الخامس

٢٢٧

تطور الرأى فى المسيحية القديمة

٢٢٨

الأخلاق عند الرهبان

الفصل السادس

- ٢٣٠ تطوّر النظريّة الأخلاقية
٢٣١ القديس أوغسطين
٢٣٤ أمبروز

الفصل السابع

- ٢٣٦ الأخلاق الكنسية في العصور المظلمة

الفصل الثامن

- ٢٣٩ علم الأخلاق عند المدرسين
٢٣٩ جوهانس اريجين
٢٤٠ ألسم
٢٤١ أييلار
٢٤٤ المنهج المدرسي : بطرس اللومباردي

الفصل التاسع

- ٢٤٥ توما الاكوييني
٢٥٢ دتز سكوتوس
٢٥٢ وليام أوكام

الفصل العاشر

- ٢٥٤ التصوف في العصور الوسطى
٢٥٥ بونا فنتورا
٢٥٨ اكهارت

الفصل الحادي عشر

- ٢٥٩ الإفتاء
٢٦١ الجزويت اليسوعيون

الفصل الثاني عشر

- ٢٦٢ الإصلاح الديني
٢٦٣ الانتقال إلى الفلسفة الخلقية الحديثة
٢٦٧ قاموس الأعلام
٢٧٥ قاموس الاصطلاحات الانجليزية ومقابلها بالعربية



مقدمة الترجمة العربية

١ - مذهب المدرسة الاجتماعية في الأخلاق:

الاتجاه الاجتماعي في فهم الأخلاق - هدم التصور التقليدي لعلم الأخلاق - التصور الجديد لعلم الأخلاق - مناقشة المذهب الاجتماعي في الأخلاق .

٢ - المذهب النفعي في الأخلاق .

اللذة الحسية عند الفوريانية - السعادة عند الأبيقورية - الأثرة في مذهب هوبز ومناقشتها عند خلفائه - المنفعة العامة عند بنتام - وعند مل - موقف سدجويك من مذهب المنفعة ومدى التعديل الذي أدخله عليه .

٣ - كلفة في ترجمة الكتاب .

تمهيد :

هذا خير كتاب أخرج للناس في تاريخ علم الأخلاق فيما نعلم ، وضعه سيد مؤرخي الأخلاق بين علماء الانجليز ، بعد أن توج حياته العلمية أستاذاً لعلم الأخلاق في جامعة من أكبر جامعات الدنيا « كمبردج » ، فكانت آثاره العلمية مصدراً لمصادر الأخلاق ، ومن بين تلامذته كان أساتذة هذه المادة في كثير من الجامعات .

وقد أرخ الكتاب علم الأخلاق منذ نشأته قبل ميلاد المسيح بعدة قرون وسأيره في تطوره حتى قضى مؤلفه في أواخر القرن الغابر ، فأضاف إليه الأستاذ « ودجري » فصلاً مسهباً عقده على علم الأخلاق منذ مات المؤلف حتى العقد الرابع من قرننا الراهن .

وقد كانت خطة واضح هذا الكتاب أن ينظر إلى علم الأخلاق النظرة التقليدية باعتباره علماً معيارياً normative يدرس ما ينبغي أن يكون عليه

السلوك الإنساني بما هو كذلك ، أى يضع قوانين الأفعال الإنسانية ومثلها العليا وهذا هو الاتجاه التقليدى المعتمد بين جمهرة الأخلاقيين فى فهم هذا العلم وتحديد منهجه . ولكن مدرسة من علماء الاجتماع فى فرنسا قد اتجهت بالأخلاق فى نهاية القرن الغابر ومطلع القرن الراهن اتجاها اجتماعياً صـورت فيه علم الأخلاق فرعاً من علم الاجتماع موضوعاً ومنهجاً ! وشايعها فى هذا جمهرة المفكرين فى فرنسا وقلة من الباحثين فى الأخلاق من غير الفرنسيين ، ولكن مؤرخى الأخلاق - ومنهم واضع هذا الكتاب - يهملون تأريخ هذا الاتجاه الشاذ فى فهم الأخلاق - وإن أشار إليه بعضهم إشارة خاطفة تنطوى على شيء كثير من الاستخفاف .

ومن حق القارىء العربى - وقد خلت العربية من بيان هذا الاتجاه فيما نعلم - أن يعرف عنه شيئاً فى مقدمة هذا الكتاب الذى يورخ مذاهب الأخلاق :

الاتجاه الاجتماعى فى فهم الأخلاق :

عرفت نواة المشكلة الأخلاقية فى وضعها الاجتماعى عند « اسپيناس » Espinas فى حديثه عن « المجتمعات الحيوانية » و « أوجست كونت » A. Comte فى بحثه عن « السياسة الوضعية » وتأكد الاتجاه فى مؤلفات دوركايم Durkheim « توزيع العمل الاجتماعى » (١٨٩٣) و « قواعد المنهج الاجتماعى » (١٨٩٤) و « الانتحار » و « الأشكال البدائية للحياة الدينية » كما ظهر واضحاً عند ليفى بريل Levy-Bruhl فى كتابه « الأخلاق وعلم العادات » وفى فصل قيم عقده عن منهج الأخلاق ، ونشر مع فصول عن مناهج العلوم الأخرى فى كتاب « فى منهج العلوم » . وقد نشر باروزى J. Baruzi فى

في سلسلة « الفلاسفة والعلماء الفرنسيون » جزءاً وقفه على « المشكلة الأخلاقية » (١٩٢٦) ضمنه - إلى جانب المختارات التي تؤكد الاتجاه الاجتماعي في فهم الأخلاق - المناقشة التي دارت في الجمعية الفلسفية الفرنسية حول هذا الاتجاه وعرضت لمعيارية الأخلاق واتصالها بالدين ونحو هذا مما أبانت عنه مناقشات دوركايم وجاكوب B. M. Jacob ولاشلييه M. Lachelier ومراسلاتهم التي تضمنها الجزء السالف الذكر ، وقد سجلت مجلة الجمعية الفلسفية الفرنسية في نفس العام هذه المناقشات التي شغلت جلستي ١١ فبراير و ٢٢ مارس من عام ١٩٠٦ بوجه خاص . فلنشرع في تلخيص هذا الاتجاه توطئة لمناقشته :

ذهب أتباع هذه المدرسة إلى اعتبار الأخلاق علماً وضعياً positive يعرض لدراسة العادات والتقاليد والشرائع ونحوها كما تتمثل بالفعل عند جماعة بشرية تعيش في زمان معين ومكان محدد ، وتقوم هذه الدراسة على منهج تجريبي استقرائي هو منهج العلوم الطبيعية الذي تطمح المدرسة الاجتماعية إلى جعله منهجاً للعلوم الاجتماعية كلها ؛ والغرض من هذه الدراسة هو التوصل إلى توجيهات تنفع عملياً في رفع مستوى الفرد والمجتمع معاً ؛ وبهذا قوضت المدرسة الاجتماعية الاتجاه التقليدي المعتمد في فهم الأخلاق لأنها وضعت المشكلة الأخلاقية وضعاً جديداً غير كيانهي ومجالها ومنهجها تغييراً كاملاً . وقد كان على أتباع هذه المدرسة أن يهدموا التصور القديم المألوف لعلم الأخلاق باعتباره علماً معيارياً من حيث إنه نظري ، حتى إذا فرغوا من هذا - أو خيل إليهم أنهم فرغوا منه - أخذوا يعرضون وجهة النظر الجديدة والمنهج الذي يقتضيه هذا التصور الجديد :

هرم التصور التقليدي لعلم النفس :

يقول الاجتماعيون - ليفي بريل - إن كلمة « علم » تطلق على العلوم الطبيعية وحدها ، لأنها هي التي تحقق خصائص البحث العلمي ، إذ أن وظيفة العلم لا تتجاوز - أو لا ينبغي أن تتجاوز - البحث فيما هو كائن بحثاً يقوم على المنهج التجريبي وحده ، ويهدف إلى اكتشاف القوانين التي تفسر الظواهر وتحكم الأحداث ومن ثم يكون العلم وضعياً positive ولا يمكن أن يكون معيارياً normative وليس هذا هو حال علم الأخلاق التقليدي الذي يريد أصحابه اعتباره علماً نظرياً ومن ثم يكون في عرفهم معيارياً . إن غايته هي البحث في القواعد المدبرة للسلوك وردها إلى مبدأ واحد إن كان هذا ممكناً ، ومثل هذا البحث لا يمكن أن يكون نظرياً إلا إذا أخذنا اللفظ بأضيق معانيه .

واللفظة « عمل » مدلولان يراد بأولهما العلاقات الخلقية بين الأفراد كما تبدو في القوانين التي تنظم سلوك الفرد والجماعة . أما ثاني المدلولين - وهو لا يقتصر على الأخلاق - فيراد بالعمل ما يقابل النظر بوجه عام ، كالتقابل القائم بين الطبيعة المحضة والطبيعة التطبيقية ، ومن الممكن ، بل من الضروري في رأي المدرسة الاجتماعية أن يمتد المدلول الثاني حتى يشمل الأحداث الخلقية .

ومن الخطأ أن يتصور فلاسفة الأخلاق علم الأخلاق معيارياً من حيث هو نظري . وتشريعياً من حيث هو علم ، والاختلاف القائم بين علم الأخلاق النظري وعلم الأخلاق العملي لا يشبه الاختلاف المعروف بين الرياضة البحتة والرياضة التطبيقية مثلاً ، لأن موضوع الأخلاق النظرية والأخلاق العملية ليس إلا تنظيم السلوك ، والخلاف بينهما مرده إلى أن علم الأخلاق العملي يهبط إلى بيان الواجبات الخاصة وتفصيلها ، أما علم الأخلاق النظري فيرتفع

إلى أسمى صيغة للواجب والخير والعدل ، فهو ليس إلا درجة أرفع من حيث التجريد والتعميم والترتيب ؛ إن علم الأخلاق العملي يقتصر على دراسة المسائل الجزئية في الأخلاق ، وأما المذاهب النظرية فإنها لا تخلو من عناصر مختلفة من العقائد الدينية والاعتبارات الميتافيزيقية في أصل الإنسان ومصيره ومكانته في الوجود ، أو من أبحاث نفسية في ماهية الميول الطبيعية أو من آراء وتحليلات قانونية تتصل بالحقوق . . . ومثل هذه العناصر تخلع على الأبحاث الخلقية الفلسفية مظهرًا نظريًا ولكنه ليس إلا مجرد مظهر .

ومن هذا نرى أنه لا يوجد علم نظري للأخلاق بالمعنى المتعارف المؤلف ، ولا يمكن أن يوجد مثل هذا العلم من حيث إن العلم لا يمكن أن يكون معيارياً من حيث إنه نظري ؛ وليس معنى هذا أن البحث العلمي الذي يتناول الأخلاق غير ممكن ، بل إننا نلاحظ على عكس هذا أن التصور القديم الغامض للأخلاق النظرية في طريقه إلى الزوال ، ومتى تلاشى احتل مكانه تصور واضح واقعي جديد ، يقوم على اعتبار قواعد الأخلاق من واجبات وحقوق حقيقة واقعة ، وبمجموعة من ظواهر ، أى موضوع علم يجب أن يدرس بنفس الروح التي تدرس بها سائر الأحداث الاجتماعية ، وب نفس المنهج الذي يتبع في دراسة هذه الأحداث .

التصور الجديد (الاجتماعي) لعلم الأخلاق :

يقوم هذا التصور عند المدرسة الاجتماعية الفرنسية على دراسة الأخلاق دراسة موضوعية objective وليست ذاتية Subjective ومعالجتها بنفس المنهج الذي تعالج به الظواهر الطبيعية المادية . وبذلك يصبح الغرض من البحث الخلق معرفة قوانين الحقائق الاجتماعية للسيطرة عليها

ما أمكن ذلك ، وقد يدهش الناس للمطالبة بدراسة الطبيعة الاجتماعية بنفس المنهج الذى تدرس به الطبيعة المادية - وهو المنهج التجريبي الخالص ، لأنهم يتصورون أن الظواهر فى عالم المادة تجرى على قوانين ثابتة لا تقبل التغير ، وأما العالم الأدبي فإن الإرادة الإنسانية تتدخل فى سير وقائعه تدخلا ملحوظاً ، ولكن تاريخ البحث فى العالم الطبيعي يقرب إلى أذهاننا إمكان قيام الاتجاه الجديد فى علم الأخلاق ، فإن المدركات التى كانت من قبل حسية قد انصبت فى قالب موضوعي ، فأدى هذا إلى تغيير طراً على تصورنا للطبيعة ، وأفضى إلى مكتشفات علمية لها خطرها ، فمن ذلك أن علم الضوء حين أصبح علماً تدرس ظواهره بمنهج تجريبي قد أسفرت دراسته عن مكتشفات علمية لم يكن فى الإمكان توقعها لو ظل بعيداً عن هذا المنهج العلمى ، إذ اتسعت معرفتنا وعرفنا الشيء الكثير عن انكسار الضوء وانحرافه ، وعن التحليل الطيفي والأشعة تحت الحمراء وفوق البنفسجية ... الخ وهذه الثروة فى تصورنا للطبيعة قد تهيأت لنا حين نقلنا الطبيعة من مجال التجربة الذاتية إلى ميدان التجربة الموضوعية ، فلماذا لا يشجعنا هذا على أن ننقل البحث فى الأخلاق من مجال البحث الذاتى إلى مجال البحث الموضوعي الذى لا يستقيم إلا مع المنهج التجريبي ؟

إن من أخص خصائص العلم أنه نزيه موضوعي objective يسعى إلى معرفة الأشياء كما هى فى ذاتها بصرف النظر عن أهوائنا الذاتية ورغباتنا الشخصية ، فإذا شئنا أن نجعل الأخلاق علماً وجب أن نخلص بحثنا من رغباتنا ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً ، ونجعل بحثنا الأخلاقي موضوعياً لا ذاتياً .

وليس ثمة عقبة تحول دون اطراد « الموضوعية » فى البحث الخلقى ، وتمنع من اندماج أجزاء جديدة من التجربة فى التصور العقلي للطبيعة واعتبار هذه

الأجزاء خاضعة لقوانين ثابتة ، وليس علم الاجتماع إلا فتحاً من فتوحات هذا النوع الجديد من البحث ، وإن كان هذا العلم قد لقي مقاومة كانت متوقعة .

ومن السهل أن نتصور طريقة إدخال « الموضوعية » في البحث الخلقى ، فإننا نشعر شعوراً ذاتياً بالأمواج الأثيرية - من حرارة وضوء - ومع هذا نتصورها تصوراً موضوعياً ، فمن الممكن أن نجتمع بين نوعين من التصور للحقيقة الخلقية : ذاتى وموضوعى معاً ؛ فى وسعنا أن نتأثر بفعل المجتمع الذى نعيش فيه وأن نشعر بفعله وهو يتحقق فينا ، وليس يمنع هذا من أن نتصور فى نفس الوقت تصوراً موضوعياً تلك العلاقات الثابتة وهى قوانين هذا المجتمع . وهذا الازدواج فى التصور سيصبح مألوفاً لنا كما كان حاله فى العالم الطبيعى ، ولن يسيء ذلك لتصورنا الذاتى للأخلاق ، فإن بحث الأصوات بحثاً علمياً موضوعياً لم يضعف من تأثير الصوت فى نفوسنا ، ولم يخفف من عمق شعورنا بتوقعات بيتوفن وفاجنر ، وبهذا لا يلتظر أن تفقد الأخلاق سحرها وتأثيرها فى النفوس حين تخضع للبحث العلمى التجريبى .

ويصرح ليفى بريل بأن الوسائل الراهنة للتوصل إلى « الموضوعية » لا تزال إلى عصره قاصرة كل القصور ، بل معدومة فيما يتصل بالأحداث الاجتماعية ، فعلم الاجتماع لا يزال فى بدء حياته ، بل لم يصبح بعد علماً فى رأى البعض - فليس من اليسير إدماج الأحداث الخلقية فى الظواهر الاجتماعية ومعالجتها جميعاً بنفس المنهج الذى تعالج به الظواهر فى العلوم الطبيعية .

بهذه النظرة الجديدة إلى الأخلاق نهمل النظر إلى ما ينبغى أن يكون عليه السلوك الإنسانى ، أى نتصرف عن التشريع المثالى إلى دراسة الحقائق دراسة وصفية تقريرية - كما هو الحال فى كل علم ، لتحصيل المعرفة التى تمسكنا من أن نتحكم فى الظواهر التى اكتشفت قوانينها وبهذا تتلاشى الأخلاق النظرية

وتبقى الأخلاق العملية التي تخضع لبحث على نظرى يمهّد لتطبيقات تمكننا من تعديل سلوكنا وتهذيبه .

نرى بما أسلفنا أن الشرط الأول الذى يكفل تحقق الاتجاه الجديد فى دراسة الأخلاق - وهو شرط كل بحث على - هو تجريد الوقائع من صبغتها الذاتية وإغفال الوجهة التى تتصل بشعورنا والترجمة عن الوقائع ترجمة موضوعية . وتاريخ العلوم الطبيعية يمكننا من فهم هذا الاتجاه ، فقد كانت هذه العلوم تدرس دراسة ذاتية إلى عهد ليس ببعيد ، وكانت تبحث فى موضوعات مجردة كالعناصر والخلاء وما يدخل فى هذا الباب . وكان علم الطبيعة فى العصر المدرسى شبيهاً بعلم الأخلاق التقليدى المعروف ، بل كان الطبيعيون السابقون على سقراط ينزعون إلى رد الكثرة التى يرونها فى الموجودات إلى مبدأ واحد أو أكثر من مبدأ من العناصر الأساسية ، وكانت طريقتهم فى تفسير الأحداث الطبيعية تقوم فى الجمع أو الفصل بين اليابس والرطب والبارد والحر وبين الجواهر الفردة Atoms . ومثل هذا نراه واضحاً عند فلاسفة الأخلاق التقليدية ، فدراستهم ذاتية وليست موضوعية ، وموضوعات بحثهم مجردة كالواجب والجزاء والإرادة الحرة والغاية والفضيلة ونحوها . وينزعون إلى رد الحقائق الخلقية على الدوام إلى مبدأ واحد أو أكثر من مبدأ واحد كاللذة والمنفعة والخير والواجب والسعادة . . . وطريقتهم تقوم فى الجمع أو الفصل بين النافع والخير واللذيق والواجب . . . وكما أن مذاهب الطبيعيين القدماء قد عجزت عن تفسير الظواهر الطبيعية فقد عجزت مذاهب فلاسفة الأخلاق المحدثين عن تفسير الوقائع الأخلاقية . وما أشبه النزاع القائم الآن بين دعاة المذاهب النظرية فى الأخلاق - كأتباع المنفعة واللذة والسعادة والواجب . . . بالنزاع الذى قام بين هرقليطس وانكساجوراس وأميدوقليس

وديمقريطس بصدد مبادئ علم الطبيعة ، ولكن البحث الطبيعي قد تطور حتى أصبح علماً تجريبياً واقعياً وهذا ما ترجو المدرسة الاجتماعية أن يتم لعلم الأخلاق حتى يمتنع الخلط بين الدراسة الموضوعية والآراء الذاتية في الأحداث الخلقية كما امتنع الخلط بين علم الطبيعة وما بعد الطبيعة ، إننا نقبل هذا الخلط في الأخلاق لأن التفكير اليوناني لا يزال حياً في عقولنا كما يقول أتباع المدرسة الاجتماعية .

على أن هذا الاتجاه الجديد في علم الأخلاق مرهون بمدى التقدم الذي يصيبه علم الاجتماع الذي لا يزال في دور الطفولة ، وإلى أن نتمكن من معرفة الطبيعة الاجتماعية على نحو ما عرفنا الطبيعة المادية ، وإلى أن نستطيع إقامة سلوكنا على العلم الواقعي بقوانينه ، قد تنقضي قرون لا ندرى عدتها - فيما يعترف ليثي بريل .

حسبنا هذا بياناً لمذهب المدرسة الاجتماعية الفرنسية في فهم الأخلاق وتصور منهجها ، ولنعرض لمناقشتها في إيجاز يقتضيه المقام :

مناقشة المذهب الاجتماعي في العلم :

أول ما يلاحظ على هذا المذهب ضيق أفقه في فهم العلم باعتباره العلم الطبيعي الذي لا يقوم على غير المنهج التجريبي ، وهو فهم عاش إلى منتصف القرن الغابر ، ثم اتسع فهم العلماء لمعنى العلم فأدخلوا في مجاله كل دراسة منظمة ترمى إلى معرفة الحقائق وتفسيرها في ضوء منهج تجريبي أو عقلي أو ذوقي ، ومن ثم أصبح منهج البحث العلمي أعم من المنهج التجريبي وأشمل وقد وضع علماء المناهج لكل لون من هذه الدراسات المنظمة منهجاً يلائم موضوعه ، وبهذا دخلت في زمرة العلوم دراسات أدبية وفنية كانت منذ قرن ونصف قرن

لا تعتبر علوماً ، ومات التصور القديم لمعنى العلم ومنهجه (١) .

لأنهم يزعمون بأن الطبيعة البشرية متغيرة وليست ثابتة ، ومن ثم تغيرت قوانين الأخلاق وأحكامها بتغير موضوعها ، وشاهدهم على هذا اختلاف الشعوب في الحكم على الفعل الخلقى الواحد ، فقد تختلف الأحكام الخلقية على الفعل الواحد باختلاف الزمان أو المكان أو الظروف والأحوال ومستوى الحضارات ، ومن ثم وجب أن يكون موضوع علم الأخلاق العادات ونحوها كما تبدو في جماعة بشرية يحددها زمان معين ومكان محدد ١ والرأى عندنا أن هذا مجال يمكن أن يكون موضوعاً لعلم نسميه علم العادات ونلحقه فرعاً لعلم الاجتماع الذى يقوم على الوصف والتقرير . وليس يتنافى هذا قط مع استمرار قيام علم الأخلاق التقليدى الذى يضع المثل العليا للسلوك الإنسانى غير مقيد بزمان أو مكان ، يضع هذه المثل باعتبارها مسaire للجانب الأسمى فى طبيعة البشر ، ونعنى به جانبها الناطق العاقل ، وهو حظ مشترك بين الناس فى كل زمان ومكان . واختلاف الأحكام الخلقية على الفعل الواحد باختلاف الزمان والمكان ومستوى التفكير ونحوه لا ينفى ما نقول ، لأن الاختلاف بين الناس إنما يكون فى تطبيقات المبادئ الخلقية ولا يكون قط فى المبادئ الكلية ، فاعتبار القتل جريمة مبدأ يلتقى عنده اتفاق الناس فى كل زمان ومكان ، بالغاً ما بلغ حظهم من الجهل أو الثقافة ، ولكن الخلاف إنما يكون فى تطبيق المبدأ على الحالات الفردية الجزئية ، وهو خلاف مرده إلى مستوى الحضارة والتقاليد ونحوها مما يؤثر فى الحكم على الأفعال الجزئية .

(١) ومن عجب أن يظل هذا التصور الكسيع الذى مات فى أوروبا منذ قرن ونصف حياً فى

عقول الكثيرين من رجال العلم فى مصر ١ ويبدو هذا واضحاً عند أصحاب الأفق الضيق من

المشتغلين بالعلوم الطبيعية فى مصر - من كيمياء وطب ونحوه ١

إن الفعل الذى يدخل فى نطاق البحث الاجتماعى هو الذى يصدر عن الجماعة البشرية ويدشأ عنها ويلزم عن وجودها وحياة أفرادها مجتمعين ، وشتان بينه وبين الفعل الخلقى الذى يعنى به الباحثون فى الأخلاق ، إن هذا الفعل الأخير أكبر من أن يكون صدى للجماعة البشرية واستجابة لعرفها وتقاليدها بل لعل طاعة الإنسان للمألوف من عرف الجماعة وتقاليدها تتنافى مع المثل العليا الإنسانية كما يتصورها علماء الأخلاق ! إن هذه المثل تقوم فى باطننا وتلشأ فى ضميرنا وتوحى بها عقولنا غير مقيدة بعرف أو تقليد أو هوى أو نحوه . . . إنها - فيما يقول فردريك روه : إرضاء للضمير الفردى بعد تفكير فى البواعث والدوافع والموانع ، وبعد مشورة واحتياط مخافة الوقوع فى الأخطاء ، إنها إيثار لفعل بعينه على أفعال كثيرة قد تكون صدى للجماعة البشرية ، إنها اختيار لطريقة التصرف قد لا يسنده عرف ولا تقليد ، إنها تتبع من العقل وحده ، وهذا العقل هو الذى يعرض للبحث فى غاية الإنسان بما هو إنسان .

لقد عرف تاريخ الأخلاق إتجاهها يرد الإلزام فى الأخلاق إلى سلطة خارج الذات هى الله عند أمثال دانز سكوت ووليام أوكام ، أو هى الدولة أو الحاكم المطلق عند أمثال توماس هوبز ، ولكن رأى الراجح الذى يدين به علم الأخلاق اليوم هو أن الإلزام مرجعه إلى سلطة تتبع من الذات ولا تنجى من الخارج ، هى الضمير أو العقل أو نحوه فالإنسان فى عرف الأخلاق التقليدية لا يطيع أوامر الأخلاق طمعاً فى نعيم الله ولا خوفاً من جحيمه ، ولا اتقاء لعذاب حاكم أو عقاب قانون ، بل يطيعها احتراماً لواجبه وإرضاء لضميره أو هكذا ينبغى أن يكون الحال فى عرف الأخلاق .

ومن هنا يضح خطأ المدرسة الاجتماعية فى إتهامها للأخلاق التقليدية

باختلاطها بالدين وإتصالها بفكرة المقدس ، وقد كان « دوركايم » يقول لمفكرى هذا الاتهام : لماذا إذن ترفضون إخضاع الأخلاق لمنهج البحث التجريبي العلمى ؟ فقد رأينا أن علم الأخلاق عند جمهرة أتباعه مستقل تمام الاستقلال عن الدين ووحيه - وإن كان لا يتنافى معه فى نهاية المطاف ! وإن لم يمنع هذا من أن نقول - من الناحية التاريخية الخالصة - إن المشكلة الأخلاقية قد اتصلت منذ نشأة التفكير فيها حتى القرن الماضى بالمشاكل اللاهوتية والميتافيزيقية ، وقد تجلّى هذا الاتصال فى استنادها إلى المذاهب التى انتهى إليها المفكرون بصدد ماهية الإنسان ومصيره المحتوم ، ولكن الكثيرين من علماء الأخلاق قد نزعوا إلى الفصل بين علم الأخلاق وما بعد الطبيعة والدين على السواء ، وأستقلت الأخلاق علماً له وحيه ومناهجه الخاصة به .

وفى الحق إن هذا الاتجاه الاجتماعى قد ظهر فى وقت اضطرب فيه التفكير فى الأخلاق ، ففى إنجلترا أخذ المذهب النفعى ينمو على يد ستيورت مل J. S. Mill وظهرت نظرية سبنسر التى أقامها على أسس نفعية وأفكار اجتماعية وسياسية أدت إلى النظر إلى الأخلاق باعتبارها مجرد تاريخ للمشاعر البشرية يتطور تلقائياً من الفردية إلى الغيرية ، وبرزت فكرة الحياة واحتلت مكانها فى عقول الفلاسفة بعد الحرب السبعيلية ، وانتهى الأمر ببعض فلاسفة الألمان من أمثال Nietzsche إلى إنكار الأخلاق التقليدية ومهاجمة القوانين الأخلاقية بحجة أنها تمنع من تطور الإنسانية إلى مرتبة الإنسان الأعلى Superman لأنها أخلاق أنعام تبشر بالضعف والخور... إلى آخر ما هو معروف عن مذهبه .

ومن أطرف ما قيل فى هذا الصدد إن أكبر دعاة الاتجاه الاجتماعى فى الأخلاق كانوا من اليهود افهم يستجيبون لنداء المصلحة ولا يراعون للمثل

العليا حرمة ، فيستهدفون لسخط الجماعات البشرية التي يعيشون بينها ، فأوا أن يحطموا قدسية هذه المثل في نفوس الناس حتى لاثير تصرفاتهم الشائنة اثارة المجتمعات ، فتقبل وجودهم وتذعن لمسلكتهم السكريبه راضية مختارة ا

...

أرجو أن نكون قد اتيننا بعد هذا المطاف إلى مثل ما بدأنا به في مستهل هذا الحديث ، وهو أن الأخلاق علم معيارى يدرس ما يبغي أن يكون عليه السلوك الإنسانى بما هو كذلك - وفي ضوء هذه النظرة التقليدية جرى الكتاب الذى نضعه الآن بين يدى القارىء - وإلى جانب هذا العلم المعيارى يقوم علمان وضعيان بدراسة السلوك دراسة تقريرية تهدف إلى وصفه ووضع قوانين لتفسيره ، هما علم الاجتماع الذى يدرس السلوك عند الجماعات البشرية المقيدة بزمان ومكان ، وعلم النفس الذى يدرس سلوك الفرد باعتباره تعبيراً عن ظواهر وجدانية ...

حسبنا هذا بياناً ومناقشة لمذهب المدرسة الاجتماعية فى الأخلاق ، وقد دعانا إلى ذكره بشيء من التفصيل خلو كتابنا من شرحه ومناقشته - إذا استثنينا الإشارة الموجزة التى وردت عنه فى الفصل الذى عقده ودجرى عن علم الأخلاق المعاصر فى الجزء الذى نرجو أن يصدر قريباً .

بقى علينا أن نقول كلمة موجزة فى مذهب المنفعة الذى اعتنقه «سدچويك» واضع هذا الكتاب ، نتبعه موجزين على قدر الاستطاعة ، ونسايره فى تطوره حتى نصل به إلى سدچويك لنرى أثره وجهوده التى توجت هذا المذهب وطبعته بطابع عقلى حدسى .

المذهب النفى فى اللفظ :

هذا منهج يقتضى أن نلم فى إيجاز بمذهب القورينائية والايقورية قديما ، وأن نتبعه فى مطلع العصر الحديث عند هوبز وأن نسايره عند أتباع المنفعة العامة فى بنتام ومل ، ونمضى صعدا حتى نصل إلى سدجويك ، ولن نطيل فى بيان ذلك لأن المقام أضيق من أن يتسع للإطالة :

اعتبرت اللذة أو السعادة عند بعض الأخلاقيين قديماً غاية الحياة العليا ، فقال بعضهم إن الناس يبحثون بالفعل عما يحقق لذتهم - وهذا هو مذهب اللذة السيكولوجى Psychological Hedonism وذهب بعضهم إلى القول بأن ما يبحث عنه الإنسان بالفعل وما ينبغي أن ينشده هو اللذة - وهذا هو مذهب اللذة الخلقية Ethical Hedonism . وأقر بعض القائلين به هذه اللذة باعتبارها لذة خاصة ، أو منفعة شخصية - وهذا هو مذهب اللذة الأنانى أو اللذة الفردية Egoistic Hed. ورأى غيرهم أنها لذة البشر جميعاً أو لذة الكائنات الحساسة - وهذا هو مذهب اللذة العامة Universalistic Hed. ^(١) وسماه بعضهم بمذهب المنفعة العامة Utilitarianism .

ورأى بعض الفرديين أن اللذة تقوم فى تحصيل اللذة الحسية ، وهى أقوى اللذات وأحقها بالطلب - وقد قال بذلك القورينائية قديماً ورأى بعض الفرديين أن اللذة الحسية حالة عاجلة مؤقتة ، وأن اللذة التى ينبغى أن ينشدها الإنسان أخرى بأن تتصف بالدوام والاستمرار - كاللذات الروحية والعقلية - ومن هنا كانت السعادة وطمانينة النفس التى قال بها الأيقورية وغيرهم .

(١) هذه الاسماء كلها من وضع سدجويك مؤلف هذا الكتاب .

فأما القورينائية فقد تابعوا أرسطوبس Aristippus + ٣٦٦ ق. م. في إقامة الأخلاق على وجدان اللذة والألم ، واعتبروا اللذة خيراً أقصى ومعياراً تقاس به جميع القيم ، وليس ثمة لذة تفضل لذاتها لذة أخرى وإن وجب تجنب بعض اللذات من جراء آثاره الآلمية . . . وليست الحياة عند زعيمهم إلا بمجموعة آفات لكل منها لذته ، ومن هنا كان إثاره للذة اللحظة التي هو فيها ، إنها صوت الطبيعة فلا ينبغي أن نستحي منها ، وإشباعها - لا ضغطها ولا تعديل مجراها - هو الطريق الوحيد للخلاص من إلحاحها .

أما أبيقور Epicurus + ٢٧٠ ق. م. والأيقورية من ورائه - فقد حولوا هذه اللذة الحسية العاجلة إلى نوع من السعادة النفسية ، وأحالوا مذهب اللذة إلى مذهب في المنفعة يرى المثل الأعلى في طلب أكبر قسط من اللذات يبقى مدى الحياة ؛ ورفضوا مجازاة القورينائية بالتماس التحرر من المستقبل إبقاء على لذة الحاضر ، إذ بدا هذا التحرر في نظر الأبيقورية عبودية للحاضر ، فحرية الإنسان لا تقوم إلا في التماسه غاية تكون هدفاً للحياة كلها .

وهكذا كانت غاية الفعل الخلقى عند القدماء أن يحقق لذة لصاحبه ، مرجعها الحس فيما يقول القورينائية والفكر فيما يقول الأبيقورية ، وهم على إتفاق في أن اللذة هي الخير الأقصى والألم هو الشر الوحيد ، وأن ليس ثمة لذة ترفض إلا من أجل نتائجها الآلمية ، ولا ألم يختار إلا متى كان وسيلة لتحقيق لذة أعظم . ولكن أبيقور قد فرق بين اللذات في كيفها (نوعها) وأعتبر أسمى صنوفها ما كان عقلياً ، لأن مهمة الفلسفة أن تزود صاحبها بالهدوء والاطمئنان .

ولكن مذهب اللذة - بوضعه هذا - قد فقد اليوم أنصاره ، لأن اللذات تختار لتكون أداة لتحقيق غايات أكرم بالإنسان وأشرف له ، أو لأنها

لا تتعارض مع مثله العليا ومبادئه الحسنى ، وهذا بالإضافة إلى أن لذة هؤلاء القدماء كانت فردية لا تحفل بمصلحة المجموع ؛ وإلى أن السلوك الأخلاقي لا يكون إلا حيث يقوم تعارض بينه وبين السلوك الذي تدفع إليه الغرائز والآهواء والشهوات وما يدخل في بابها من ألوان الدوافع .

الآثرة في مذهب هوبز ومناقشتها

ومع هذا فقد أيد الاتجاه القائم على آثرة الفرد ومنفعته في مطلع العصر الحديث توماس هوبز Th. Hobbes + ١٦٧٩ إذ اعتبر جميع الدوافع الإنسانية موجهة إلى حب الذات وحفظ الحياة - أو التماهي في حفظ الحياة تماهيا يشعر به الإنسان وكأنه لذة ، بل لم يميز بين طلب اللذة الفردية وطلب اللذة الأخلاقية المقصود ، ويرد العواطف التي يبدو أنها لا تصدر عن حب الذات إلى حالات من حب الذات ، فتصبح الغيرية والتضحية وما يدخل في بابها أنانية مقنعة ، ومرد الأمر إلى أن الإنسان عنده همجي بطبعه نافر بفطرته من الاجتماع بغيره من البشر ، ولكن مصلحته اقتضت أن يقوم بتنظيم علاقاته بغيره من الناس حاكم مطلق تجتمع في يده كل السلطات ، ومنها تقرير الخير والشر عند مواطنيه ، فأثار هذا الرأي حملة جيلين من مفكرى الأخلاق ، وبدأت الحملة عند أفلاطوني كبرديج في القرن السابع عشر ، إذ أكدوا استقلال الأخلاق عن كل إرادة مشرعة - إلهية كانت أو إنسانية - وأيد الحملة دعاة الحاسة الخلقية Moral Sense والمشاركة الوجدانية Sympathy ونحوها من مذاهب الأخلاق الحديثة التي أثبت أن تقر مبدأ المنفعة ولجأت إلى العقل وجعلته السلطة المشرعة في الأخلاق .

وعن أفلاطوني كبرديج ظهر القول بأن الخير العام للجميع غاية عليا

ومعيار أسمى للأفعال الإنسانية، قال بهذا كمبرلند + ١٧١٣ Cumberland
فعدل به مذهب هوبز الأناني ومهد لمذهب المنفعة العامة بعد ذلك. وصرح
شافتسبرى + ١٧١٣ Shaftesbury في مذهبه - في الحاسة الخلقية - بأن
في كل إنسان شعوراً فطرياً نحو الجماعة، وأن الأخلاق لا تكون إلا وليدة
الانسجام بين شعور الفرد بأنانيته وشعوره نحو الجماعة ودعا الخير
الكل (العالم) فأصبح الرجل الخير من تنزع وجداناته من ذاتها ومن
غير إكراه خارجي إلى ترقية المجتمع الإنساني أو سعادته. وصرح زميله
هاتشسون + ١٧٤٧ Hutcheson بأن الفعل المفيد للمجتمع هو ما ينزع إلى
تحقيق أكبر قسط من السعادة لأكبر عدد من الناس، وسرعان ما تحول هذا
التعبير مذهباً في المنفعة العامة.

وبهذا تطورت المنفعة الفردية عند القدماء فأضحت منفعة جماعية كان من
أكبر أتباعها حديثاً جرمي بنتام + ١٨٤٢ J. Bentham وجون ستيورت
مل + ١٨٧٣ وهنري سيدجويك H. Sidgwick - واضع هذا
الكتاب - في إنجلترا وأوجست كونت + ١٨٥٧ A. Comte في فرنسا وفون
جتسيكي Von Gizycki في ألمانيا. وإن ضاق بهذا المذهب النفعي من فلاسفة
الألمان فون هارتمان Von Hartmann وقت Wundt. وحاربه مع جميع
المذاهب التي تتصل به إمام الفلسفة الخلقية الحديثة كانت E. Kant.

والأصل في هذا المذهب إقرار المنفعة العامة غاية لكل سلوك أخلاقي،
وسرعان ما تحول مذهب المنفعة إلى مذهب في السعادة حتى تيسر لاتباعه أن
يقولوا: اعمل لتحقيق أعظم قسط من الخير (السعادة) لأكبر عدد من الناس.

المنفعة العامة عند بنتام :

فأما بنتام فقد وضع إحصاء للذة Hedonic Calculus يمكن من قياس مدى تحقيق الفعل للسعادة ، فأصبح معيارا للمفاضلة بين الأفعال الإنسانية لمعرفة خيريتها وشريرتها ؛ وكان أظهر صفات اللذة التي تدشأ عن الفعل هي شدتها intensity ومدتها duration والتأكد من تحقيقها عند الإقدام على فعل ما certainty واقترب تحقيقها وإتمامها للذات أخرى fecundity وصفائها أى تجردها من الألم purity وشمولها لا كبر عدد يصيبها .

وقد أنكر إمكان تحكيم الذات وحسابها كثيرون من مفكرى الأخلاق من أمثال برادلى Bradley وجرين T.H. Green لأنها قيم غير متجانسة ، وبسط الاعتراضات على هذا التحكيم مكنزى Mackenzie فى كتابه Intr. to Social philosophy, Manual of Ethics وإن قد هذه الاعتراضات راشدال Rashdall فى الجزء الثانى من كتابه The Theory of Good and Evil .

المنفعة عند مل

على أن ستيورت مل لم يقنع بالمفاضلة بين الذات بهذه المقاييس الكمية الخالصة ، وإنما تجاوزها إلى التفرقة بين بعضها والبعض الآخر تفرقة فى الكيف ، فقال للذين ظنوا أن اعتبار اللذة غاية للحياة تقدير لا يشرف كرامة الإنسان ، إن فى وسع الإنسان أن يتذوق من الذات ما لا يستطيع أن يتذوقه الحيوان ، إن المذهب النفعى يقدر فى الإنسان قوى سامية تنزع إلى ما يشبعها من لذات تمتاز بالدوام والاستمرار ، ولهذا ارتفع لذات العقل والوجدان والخيال فوق لذات الحس العاجلة ، وإن كان يرى أن

تقدير الذات الحسية لا يتنافى مع منطق المذهب النفعي ، والإنسان يتجسه بطبيعته إلى الذات التي تسد مطالب ملكاته العليا ويؤثرها على الذات التي تشاركه فيها سائر الحيوانات ، ومن الناس من يؤثر الاستماع إلى الموسيقى وقراءة الأدب ومشاهدة مشاهد الفن على لذات الحس العاجلة .

والسعادة في مذهب مل ليست حياة غبطة متصلة دائمة بل لحظات من غبطة في وجود يتضمن لذات عابرة وأخرى متنوعة ، وهي سعادة لكل من نستطيع إسعاده وبهذا تصبح غاية السلوك الأخلاقي تحقيق أكبر قدر من اللذة كما وكيفاً لأنفسنا ولمن تربطنا بهم صلات . ولا عبرة بالنيات والبواعث في تقدير أخلاقية الأفعال ، وحسب الفعل مساهمة للأخلاقية أن يحقق - في نتائجه - أكبر قسط من السعادة لأكثر عدد من الناس - على غير ما ظن « كانت » ومن إليه عن جعلوا أخلاقية الفعل مرهونة ببواعثه وحدها .

ويدل « مل » على مبدأ المنفعة فيثبت أن السعادة هي الشيء الوحيد المرغوب فيه وكل ما عداها يلتبس كوسيلة لها فيقول إن الدليل الوحيد على أن الشيء مرئي visible هو أن الناس يرونه بالفعل ، وعلى أن الصوت مسموع هو أن الناس يسمعون بالفعل . . . وبمثل هذه الطريقة نقول إن الدليل الوحيد على أن شيئاً مرغوباً فيه desirable - كالسعادة - هو أن الناس يرغبون فيه بالفعل ، وبمثل هذا التدليل يقول : ليس هناك من سبب يمكن أن نبرهن به على أن سعادة المجموع شيء مرغوب فيه سوى أن كل فرد يرغب فعلاً بقدر استطاعته في سعادته الشخصية كلها اعتقد أن هناك سبيلاً للحصول عليها ، وإذا صح هذا فقد برهنا : (١) على أن السعادة خير في ذاتها (٢) وأن سعادة كل فرد خير لذلك الفرد (٣) وأن سعادة المجموع خير لجميع أفراد هذا المجموع ، وبهذا تكون السعادة غاية

السلوك الأخلاقي .

وإعلنا لاحظنا أن في حديثه عن « المرغوب فيه » وتشبيهه بالمرئي والمسموع بالفعل خلطاً بين ما يمكن أن يكون مرغوباً فيه - أو مرئياً أو مسموعاً - وما ينبغي أن يكون مرغوباً فيه . وهذه مغالطة لعب بالآلفاظ فيما يسميها المناطقة figure of speech . وأوضح من هذا خطأه في اعتبار سعادة المجموع مجموعاً لسعادات أفراد . لأن أنواع السعادات يتعذر جمعها على نحو ما يجمع أفراد الناس ؛ ومغالطة في تعبيره تشبه المغالطة في قولنا إن فرقة من الجنود إذا كانت تتألف من مائتي جندي طول كل منهم ستة أقدام ، فإن طولها يكون ألفاً ومائتي قدم !

هذا هو يحمل التراث الذي تلقاه « سدجويك » في مذهب المنفعة ، فاستوعبه وأدرك ما فيه من حق وباطل فنزع عنه ما بدا فيه نقصاً ، وأكمله بعناصر استمدتها من المذاهب الحدسية والعقلية وتمثله ثم أخرجها خلقاً سوياً ، فلشرح مذهبه موجزين عسى أن تدبّر الجهود التي توج بها تراث أسلافه .

موقف سدجويك من مذهب المنفعة :

يعتبر مذهب سدجويك في الأخلاق مرحلة انتقال في تاريخ المذهب النفعي ، وقد كان سدجويك يخضع لتأثير قوى من الماضي بصدد المشاكل التي شغل بها نفسه والمناهج التي استخدمها والنتائج التي انتهى إليها ، وقد أرخ مذاهبه الأخلاقية في هذا الكتاب الذي نضعه الآن بين يدي القارئ العربي وأبان عن الخطوات التي أسلمته إلى معالم مذهبه الأخلاقي في كتابه « مناهج علم الأخلاق » .

كان على سدجويك أن يهدم ما لا يطمئن إليه من أسس المذهب النفعي ،

ثم يدخل إليه العناصر التي يراها ضرورة لصلاحه . يقوم المذهب النفعي على أساس مذهب اللذة السيكولوجي السالف الذكر ، إذ أن أكثر دعاة اللذة - أي المنفعة - لم يميزوا بين طلب اللذة بدافع من فطرة البشر ، وضرورة طلبها كغاية « ينبغي » أن تشدد ، فخلطوا بين القول بأن الناس بطبيعتهم يسعون بالفعل إلى اللذة ، وبين القول بأن اللذة غاية « ينبغي » أن تتجه إلى تحقيقها الأفعال الإنسانية . جعل أكثر النفعيين المذهب السيكولوجي الأول أساساً للمذهب الأخلاقي الثاني ، يقول بنتام في الفصل الأول من كتابه عن أصول الأخلاق والتشريع : إن الطبيعة قد أخضعت الإنسان لسلطان اللذة والآلم بحيث أصبح يدين لهما بكل أفكاره ، ويسند إليهما كل أحكامه ، ويقيم عليهما كل أهداف حياته ، ومن زعم أن سلوكه بمنجاة من إيحاءاتها فهو في ضلال مبين ، لأن غايته من كل أفعاله هي طلب اللذة وتجنب الآلم ، حتى في اللحظة التي ينبذ فيها أعظم اللذات ، ويقبل فيها على أمض الآلام ! وإلى هذين الباعثين ، اللذة والآلم ، يرد مبدأ المنفعة كل تصرفات الإنسان .

ويقول « مل » في الفصل الرابع من كتابه عن مذهب المنفعة : إن الإنسان لا يرغب في شيء لذاته ، وإنما يرغب فيما يجلب لذة أو يبعد ألماً ، وإمعان النظر ينتهي بنا إلى القول بأن الرغبة في شيء والشعور بأنه لاذ ، أو النفور من شيء والشعور بأنه مؤلم ، ظاهرتان متلازمتان لا تنفصلان أو هما اسمان مختلفان لحقيقة سيكولوجية واحدة . . .

ولم يفرق النفعيون بين مذهب اللذة الفردى (الأناني) ومذهب اللذة (المنفعة) العامة ، فتبشير بنتام ومل بالمنفعة العامة لا يبعدهما عن اعتناق المذهب الأناني .

وهذا الذي يقوم عليه المذهب النفعي عند « بنتام » و « مل » قد عرض

لنقله سدجويك في الفصل الرابع من الكتاب الأول في « مناهج الأخلاق » ، فقال إن في كلمة « لذة » pleasure غموضاً أدى إلى اضطراب التفكير في هذه المسألة ، فإننا حين نقول إن إنساناً يقوم بفعل ما من أجل لذته الشخصية نعى أنه اختار هذا الفعل وآثره على غيره وبهذا يتجدد اتجاه إرادته ، والقول بأن كلمة « لاذ » يراد بها ما يؤثر على اختيار الإنسان ويجذب إليه إرادته كلام يحتمل الجدل إذ أن من تحصيل الحاصل أن نقول إننا نرغب فيما هو لاذ ، أو إننا نرغب في شيء لأنه « يبدو لاذاً » لأن معنى هذا ببساطة أننا نرغب فيه لأننا نرغب فيه إذ أن « يبدو لاذاً لنا » تفيد معنى « مرغوب منا » ولكننا إذا فهمنا معنى اللذة فهنا أدق من هذا وجدنا أن ما نرغب فيه ليس هو اللذة دائماً فقد نرغب عما فيه اللذة إلى ما خلا من اللذة وإذا قلنا إن اللذة يراد بها الشعور السار الذي يقترن بإشباع حاجتنا لاحظنا أن هذا ليس موضوع رغباتنا في كل الحالات فإن ما نرغب فيه - فيما يقول سدجويك - هو غاية موضوعية objective end وليس لذة تقترن به ، فإننا حتى في الحالات التي نرغب فيها في تحصيل لذة نجد أن خير طريقة توفر لنا هذه اللذة هو أن ندساها ! إننا إن فكرنا في اللذة نفسها افترقنا الشعور بها ، في حين أننا إذا اتجهنا برغباتنا إلى تحقيق غايات موضوعية جاز أن نشعر باللذة وقد تجلت فجأة ! ويستشهد سدجويك على صحة هذا بمباراة بين معسكرين تقترن بالنضال الذي يهدف للانتصار ، قد لا يكون بين المتبارين قبل بدء المباراة من يرغب في النصر لذاته وللمجرد أنه نصر ، إنه لا يرغب في النصر قبل بدء المباراة ، ولكنه يرغب في لذة الكفاح من أجل النصر ، ولتكمال هذه اللذة تتمسكه في العادة رغبة مؤقتة في كسب المباراة ، وهذه الرغبة التي قد لا يكون لها وجود في بداية الأمر تتأثر بالمباراة نفسها إلى حد كبير . . .

والحصول على المتعة الكاملة يقتضى درجة معينة من عدم الاكتراث ! إن الدافع إلى اللذة إذا اشتد في نفس الإنسان هدم هدفه - وهو اللذة ! وهذا ما يمكن أن نسميه بالتناقض الظاهري لمذهب اللذة ؛ إن صاحب المزاج الأبيقورى الذى يجمع كل أهدافه حول لذته الشخصية قد لا يتذوق أقصى حد لهذه اللذة ، لأن إلحاح شوقه إليها يحول دون الشعور الكامل بمتعتها ، وقد لا يظهر هذا فى حال اللذات البهيمية ، ولكنه واضح فى مسراتنا وملذاتنا العقلية . وقد لاحظ « مل » نفسه هذا التناقض الظاهري فى مذهبه وأدرك بعض الإدراك أن الحصول على اللذة قد يقتضى طلب شيء غير اللذة ! ولكنه لم يفتن فيما يلوح إلى تناقض تسليمه بهذا مع منطق مذهبه الذى يقرر أن الرغبة تنجبه على الدوام إلى طلب اللذة ، فالأحرى أن نقول إن الرغبة قد لا تتجه إلى اللذة بل إلى غاية موضوعية .

ولكن هذا لا يمنع سدجويك من أن يصرح بأن اللذة عنصر ضرورى لإقامة مذهب أخلاقى كامل ، لأن الغاية التى يجب أن نقصد إليها ينبغى أن تكون بحيث ترضى نزعاتنا وتشبع مطالبنا ، فإذا سئلنا عن السبب الذى يحملنا على السعى لتحقيق غاية ما ، كان الجواب المعقول الوحيد أنها تسد حاجة فى طبيعتنا أو تشبع أعظم حاجة من حاجاتنا الطبيعية ، لأننا إذا زعمنا أننا نسعى لتحقيق غاية لسبب خارج على طبيعتنا - لأننا محكومون بسلطة عليا - لبقى السؤال قائماً وهو لماذا تتأثر بسبب خارج على طبيعتنا ؟ فالجواب الوحيد الذى لا يدع السؤال قائماً هو الجواب الذى يرد الأمر إلى حاجة قصوى فى طبيعتنا ؛ فإذا سئلنا عن الشيء الذى يسد هذه الحاجة كان الجواب لا محالة هو اللذة ؛ والواقع أن ما يسد أقصى حاجاتنا أو مطالب طبيعتنا يحمل معه لذة لنا وقد يوصف من أجل هذا بأنه لذة ، ولكن هذه

اللذة لا تحوى اللذة بل إن لها مضموناً موضوعياً ، لأن الشيء الذى يشعرونا
باللذة قد يكون لذة فرد آخر أو سلامة وطننا أو أداء ما نتصوّر أنه
واجب مفروض علينا ، فهذه أمور يودى تحقيقها إلى لذات نشعر بها ولكنها
ليست هي في ذاتها لذة ، ومن هنا كان من الخلط أن نقول إن قولنا :
ينبغي أن نبحث عن اللذات يشبه قولنا : ينبغي أن نبحث عن اللذة ،
يقول سدجويك إننا إن خلونا إلى أنفسنا أدركنا أن ليس ثمة شيء جدير
بأن نبحث عنه إلا اللذة ، وما دامت اللذة هي الشيء الوحيد المرغوب فيه
فإن أعظم لذة هي أعظم شيء مرغوب فيه ، وبذلك تكون اللذة الأقوى
مفضلة على اللذة الأقل في قوتها ، والتي تمتد أمداً طويلاً تفضل على اللذة
التي لا تدوم إلا أمداً وجيزاً ، وعند تقدير لذاتنا ينبغي اعتبار الماضي
منها والمقبل شبيهاً بالحاضر من اللذات في قيمته ، لأن مجرد الخلاف في
الزمن لا يودى إلى خلاف في قيمة لذاتنا .

ويميل سدجويك إلى تأييد مذهب المنفعة العامة مع تعديله بإقامته
على أساس حدسي ، وربما كان دليله في هذا الصدد أكمل الأدلة التي عرفت
في تاريخ هذا المذهب . إن مذهبه يعتبر - إلى حد ما - تجديداً لمذهب بطلر
Butler في الضمير وإن كان أدق منه في بعض نقطه الأساسية . وهي دقة
أدى إليها إذعانه الجزئي بآراء « كانت » Kant ؛ إن سدجويك يشبه بطلر في
أنه يقيم مذهبه على سلطة الضمير ، ويتفق مع « كانت » في توحيد بين
الضمير والعقل العملي ، وهو يسلم مع « مل » بمذهبه الذى - السيكلوجي
والخلق معاً - وكان لا يدرك ما في هذا المذهب من عدم اتساق ولم يفتن
إلى وجوه الاختلاف البين بين غاية العمل الطبيعية والسعادة الخاصة من
ناحية ، وغاية الواجب وسعادة المجموع من ناحية أخرى ، ورأى أن غير

الفلاسفة العمليين من الناس قد لا يطمثون كثيراً لقيام المصلحة إلى جانب الواجب ، إلا أن من واجب فلاسفة الأخلاق أن يضعوا أساساً لهذه المشكلة ، ولهذا عرض للبحث في حقيقة المصلحة الذاتية ، ومدى معرفة الأعمال التي تفضي إليها ، ومبلغ النتائج التي تقابل الواجب أو خير الجنس البشري ، فأدى به البحث إلى أن يشعر - أقوى مما شعر « مل » ، والقديما من النفعيين - بالتقابل بين ما يسمى بالحدوس intuitions أو مدركات الحاسة الخلقية وبين مذهب اللذة ، وشعر بالحاجة إلى أساس عقلي يبرر ضرورة تضحية الفرد بسعادته لخير الكل الذي يعتبر الفرد جزءاً منه . ورأى منهج المذهب النفعي الذي عرفه عن « مل » لا يستقيم بغير افتراض حدسي تخليقي ، ومن هنا نفهم كيف لجأ إلى « كانت » . أعجبه صدق مبدئه الرئيسي : اعمل عن مبدأ أو قاعدة ترى أنك تريد جعلها قانوناً عاماً . ومع أنه رفض التسليم بميتافيزيقا « كانت » فإنه سلم بهذا المبدأ وجعل صورته : أن ما يكون صواباً لي يلبي أن يكون صواباً لجميع الناس متى تشابهت الظروف . ولكنه فطن إلى أن هذا لا يكفي لإقامة الأخلاق وإخضاع المصلحة الذاتية للواجب ، لأن الأنا الذي يستوحى عقله قد يعترف بهذا المبدأ ويظل مع هذا أناياً !

وأساس الأخلاق عند سدجويك أن من واجبنا أن نضع أنفسنا عند وجهة نظر العقل ونطيع أوامره ، وسينتهي بنا هذا إلى أن نكون عدولاً مع أنفسنا ومع غيرنا على السواء ، نعدل في علاج دقائق حياتنا وفي اختيار لذاتنا الخاصة ، ونولي المستقبل من الاهتمام ما نوليه للحاضر ، كما نعدل في تقدير لذات الآخرين بحيث ننظر إليها كما ننظر إلى لذاتنا الخاصة (الفقرة الثالثة من الفصل الثالث عشر من الكتاب الثالث في مناهج الأخلاق) وبهذه الطريقة دحض سدجويك مذهب اللذة الفردي الأناي وأيد مذهب

اللذة العامة باعتباره المذهب الوحيد المسار لحكم العقل . والعقل يرى أن ما يكون خيراً لنا يحقق لنا لذة ، ومثل هذا يقال في لذة الآخرين ، هذه هي ثنائية يوصى بها العقل تتجلى في اضطرارنا إلى البحث عن أعظم سعادة لنا مع أعظم لذة لمجموع الكائنات الحساسة ، هذه هي ثنائية العقل العمل فيما يسميها سدجويك في الفصل الأخير من الكتاب السالف الذكر .

على أن سدجويك - فيما أشرنا من قبل - قد اقترب من الحدسيين ، إنه حدسي إلى حد الاعتراف بأن القاعدة العليا للاتجاه نحو تحقيق سعادة المجموع ينبغي أن تقوم على حدس أخلاقي أساسي ، والبديهية الحدسية التي احتاج إليها لإقامة مذهبه في المنفعة العامة - وهي أن الكائن العاقل مضطر إلى أن يقصد إلى سعادة المجموع - قد استقاها عن آثار الحدسيين من الإنجليز من أمثال مور More وكلارك S. Clarke ولكنه لم يمس في الطريق إلى نهايته مع المتطرفين من الحدسيين .

وإذا كان « كانت » يقول في أمره المطلق : اعمل بحيث يكون عمالك صادراً عن مبدأ أولى يمكنك أن تريد تعميمه مبدأ عاماً لكافة الناس ، فإن القانون الوحيد الذي استطاع سدجويك أن يريد تعميمه نهائياً كقانون عام لكافة البشر هو أن من واجب الناس أن يتوخوا في أفعالهم تنمية السعادة العامة - أي سعادة المجموع - وهكذا انتهى سدجويك بالمذهب النفعي إلى إقامته على أسس حدسية فأزال التباين الذي كان قائماً بين الاتجاهين : النفعي والحدسي .

في الحق إن الذين اتصلوا بالدراسات الأخلاقية الحديثة يعرفون أن معنى اللذة والسعادة والمنفعة قد تطور عند الأخلاقيين تطوراً ملحوظاً تضمن الكثير من وجوه النقد التي تناولت أصول هذه المذاهب وعدلت فيها

كثيراً . ولسنا الآن بصدد عرض الآراء الحديثة في هذا الموضوع لأن المقام أضيق من أن يتسع للإلمام بها ، فحسبنا أن نقول إجمالاً إن رد أخلاقية الفعل إلى نتائج وآثاره - بالغاً ما بلغت من سمو وكال - يشين تقويمنا الأخلاقي للأفعال الإنسانية ، إن هذا الاتجاه الذي يعلق الحكم على نتائج الفعل معقول في القوانين الوضعية التي لا تملك النظر إلى الضمائر والخواطر والنوايا والبواعث وما يدخل في بابها ، أما الأخلاق فإنها تعتبر - أو ينبغي أن تعتبر - الضمير مديراً للأفعال الإنسانية فإذا همت بالحكم عليها وجب أن نلجأ إلى هذا الضمير ونتعرف إلى ما يحول به من نوايا وما يترد فيه من بواعث . . والمذاهب النفعية واللذية تغفل هذه الناحية إغفالا غير مشكور ، لأنه ينطوى على استخفاف بصفاء النفس وطهارة الباطن - وذلك أخص ما يعنى الأخلاق . .

ومن هذه الناحية كان « كانت » Kant إمام الفلسفة الخلقية الحديثة على حق في حملته على هذه المذاهب ، بل في تنكره حتى للمذاهب التي قامت على الدعوة للغيرية (هاثسون) والمشاركة الوجدانية (آدم سميث) وما يدخل في بابها ، إذ حسب هذه المذاهب أن تجعل الحكم الأخلاقي على الأفعال الإنسانية مرهوناً بنتائجها دون بواعثها ، إن ذلك امتهان للأخلاق لا ريب فيه .

هذا إلى أن المثل العليا في الأخلاق إنسانية ، أو ينبغي أن تكون إنسانية ، عامة لا يحدها زمان ولا مكان ، ومطلقة غير مشروطة بنتائجها وآثارها . وما يقال في مثل الفرد يقال في مثل الجماعات ، ولو أن كل أمة أو جماعة اعتبرت نفسها فرداً في مجموعة إنسانية واحدة ، ورسمت مثلها العليا بحيث تكون إلى جانب مسحتها القومية المحلية إنسانية خالصة ، خلعت الدنيا

من الأحقاد وبرئت من الضغائن ، وانتفتت فيها كل أساليب البربرية والهمجية التي عجزت مدنيتنا الحاضرة عن تحرير مجتمعنا الحاضر من شرورها ، لأن مثل الشعوب العليا متى كانت إنسانية خالصة ، انتفى التعارض والاحتكاك بينها ومن ثم يسود الوئام هذه الشعوب جميعاً .

هذه غاية تتطلع إليها في أيامنا الحاضرة هيئة الأمم المتحدة - كما تطلعت إليها بالأمس عصبة الأمم - ولكن أساليبها ووسائلها لتحقيق غايتها قاصرة بل كسيحة ، ولن يسير العالم في اتجاه هذه الغاية إلا يوم يؤمن سياسته بأن الشعوب ينبغي أن تخضع لقوانين الأخلاق ، وأن المسحة القومية للبشر العليا عند الشعوب لا ينبغي أن تطغى على نزعتها الإنسانية الخالصة .

كلمة في ترجمتنا الكتاب :

هذا كتاب وعر ، ومرد الوعورة فيه إلى أن صاحبه - وهو متمكن من مادته غزير العلم بموضوعه - يورخ في هذه الصفحات المعدودات مذاهب الأخلاق منذ عرف البحث الأخلاقي حتى عصرنا الحديث . فحاشا للإمام بشتى خصائص المذاهب الأخلاقية - مع توخي الإيجاز وتحسري التركيز - قد أفضى بالكتاب إلى الغموض والتعقيد ، الذي بذلنا أقصى الجهد في أن تبرئ منه نسختنا العربية ما استطعنا إلى ذلك سبيلا . وهو غموض يرده الإنجليز أنفسهم - مع هذا السبب - إلى وعورة الأسلوب الذي عرف به « سدچويك » وشاهدكم على ذلك كتابه المعروف «مناهج علم الأخلاق» Methods of Ethics وقد كلفنا توخي الدقة في الترجمة كل طاقتنا ، واضطرنا غموض بعض أفكاره إلى الاستعانة بحضرات الدكتور أبو العلا عفيفي والدكتور ج . و . كوبلاند الأستاذ الزائر بكلية آداب الإسكندرية وسكرتيرته مس ج . ونتر

والأستاذ محمد عبد المعز عضو البعثة بلندن .

ومكانة « سدجويك » بين علماء الإنجليز ، وقيمة كتابه بين آثار الأخلاقيين ، تكفي لتبرير ترجمته واحتمال العناء الممض الذي يقتضيه هذا العمل الشاق ، فهو - فيما قلنا في مستهل هذه المقدمة - خير ما عرف من كتب وضعت في تاريخ الأخلاق ^(١) .

أما العربية فقد خلت من هذا الصنف من كتب الأخلاق ، فتراثها القديم كما يبدو في آثار ابن مسكويه والغزالي وابن عربي ومن إليهم أنظار أخلاقية يلتقى فيها النظر الإسلامي بالتفكير اليوناني غالباً ^(٢) ، وليس فيها كتاب واحد - فيما نعلم - يعرض لتأريخ مذاهب الأخلاق ؛ ولسنا نعرف في الحديث من المؤلفات العربية كتاباً يسد هذا النقص ، مع استثناء الجهد المشكور الذي بذله أستاذنا أحمد أمين بك في كتابه « الأخلاق ، الكبير (١٩٣٠) والصغير (١٩٣٣) » .

(١) من أهم الكتب الانجليزية في تاريخ الأخلاق : (هذا كتاب سدجويك هذا) :

- 1 - J. M. Robertson, A short history of Morals (1920)
- 2 - Lecky, Hist. of European Morals from Augustine to Charlmagne, 2 vols.
- 3 - Rogers, R. A. P., A Short Hist. of Ethics.
- 4 - E. Howley, The Old Morality traced historically (1885).
- 5 - Stephen Ward, A Hist. of Ethics (1924).
- 6 - Wundt, vol. II : System of Ethics في الشطر الأول من هذا الجزء

أما الفرنسيون فيهتمون بالمشكلة الأخلاقية في وضعها الاجتماعي - على ما عرفنا في هذه المقدمة ومن هنا كانت قلة كتب الأخلاق التقليدية في لغتهم ، وما نعرف من كتب « تاريخ ، الأخلاق في الفرنسية كتاب André Cresson وهو كتاب بسيط ترجم شطراً منه إلى العربية الدكتور عبد المنعم محمود والأستاذ أبو بكر ذكرى تحت عنوان « المشكلة الأخلاقية والفلسفة » (سلسلة الجمعية الفلسفية) . أما كتب الأخلاق في الألمانية فالكثير منها مترجم إلى الإنجليزية .

(٢) أمل كتابنا هذا تاريخ الأخلاق عند مفكرى الاسلام ، فأرجو أن أتمكن من نشر بحث

عنها فيما بعد .

ثم الكتيب الذى وضعه الأستاذ محمد يوسف موسى فى هذا الصدد وما عدا هذا لا يعدو أن يكون مجرد آراء شخصية فى الأخلاق .

هذا إلى أن الهيئات الرسمية فى مصر تقوم - الآن فيما علمت - بترجمة كتب فى الأخلاق لا تعبر عن أصح وجهات النظر فى الأخلاق ! فإدارة الثقافة فى وزارة المعارف وفى الجامعة العربية تقوم بترجمة كتب - لها قيمتها من بعض النواحي - ولكنها تعبر عن وجهات نظر لعلماء لا يتصلون بعلم الأخلاق إلا مجازاً !

ومن أجل هذا كان لابد أن يضاف إلى تراث العربية فى الأخلاق كتاب يضعه عالم ثبت فى موضوعه ويؤرخ فيه مذاهب الأخلاق ويناقشها عن فهم واستيعاب ، ولهذا فكر فى ترجمة كتابنا هذا أستاذنا الدكتور أبو العلا عفيفى أستاذ الفلسفة بجامعة فاروق وشرع بالفعل فى ترجمته ، ثم تخلى عنه حين علم أنى قطعت فى ترجمته شوطاً طويلاً . وما أتممت هذا الجزء الذى تقدمه للقارىء وشطراً من الجزء الثانى - الذى يصدر بعد قليل - حتى ضقت بالترجمة وتوقفت أمداً طويلاً . ثم رأيت فى زميلى وصديقى الأستاذ عبد الحميد حمدى استعداداً طيباً للمشاركة فى هذا العناء ، واضطلعت منفرداً بوضع نسخة عربية أخرى كاملة لهذا الجزء ، أخذنا معاً فى مراجعتها - مع النسخة العربية التى قمت بوضعها من قبل - على النص الإنجليزى فى أحدث طبعاته مراجعة دقيقة التزمنا فيها حرفية الترجمة على قدر المستطاع ، ثم انتهينا من المراجعة إلى هذا النص العربى الذى تقدمه إلى القارىء الكريم . وقد زودناه بتعليقات تجلو الغامض فى نصوص الكتاب^(١) .

(١) وضعت التعليقات الخاصة بالفلسفة عامة وعلم الأخلاق بوجه خاص ، وتركت لزميلى كل

ماعداد هذا من تعليقات .

وقد شاع الكتاب بين قراء الإنجليزية في العالم شيوعاً واسع المدى وإننا
 نترجو أن يكون مصيره بين قراء العربية ، مشجعاً على المضى في نقل
 أمهات المصادر إلى لغة الضاد ، وتيسير سبل البحث العلمي على طلابه^(١) .
 وبعد فقد وضعت هذه المقدمة وأنا في سفر - بانجلترا في أجازة
 دراسية - وكان طبعياً أن أكل الإشراف على طبع الكتاب إلى زميلي
 وصديقي عبد الحميد حمدي ، فانفرد مشكوراً باحتمال هذا العناء المرير ؟

توفيق الطويل

مدرس الفلسفة والأخلاق بجامعة فاروق

لندن } شوال ١٣٦٧ هـ
 أغسطس ١٩٤٨ م

(١) أهم مصادر الترجمة العربية :

في مذهب المدرسة الاجتماعية

Philosophes et Savants Français du XXe. Siècle (vol. III, Le Problème Morale,
 ed. par Jean Baruzi).

De la Méthode dans les sciences (La morale par Lévy-Bruhl).

Lévy-Bruhl, La Morale et la science des Mœurs.

في مذاهب اللذة والمنفعة :

Prof. Watson, Hedonistic theories from Aristippus to Spencer.

Prof. Wallace, Epicureanism (Chief Ancient philosophies).

Zeller, Socrates & the Socratic Schools & Stoics, Epicureans & Sceptics.

Mackenzie, Manual of Ethics.

Lecky, Hist. of European Morals. chap. I.

N. Hartmann, Ethics (trans. by S. Coit, ed. J. H. Mulrhead, vol. II).

E. Albee, Hist. of English Utilitarianism.

J. Martineau, Types of Ethical Theory (vol. II).

Wundt, Ethics (vol. II, Ethical Systems).

Green, Prolegomena of Ethics.

Rashdall, The Theory of Good & Evil, vol. II.

J. S. Mill, Utilitarianism.

J. Bentham, Principles of Morals & Legislation.

H. Sidgwick, Methods of Ethics. & Outline of Hist. of Ethics.

كلية الاستاذ ودجرى فى الطبعة الاخيرة

لا يزال هذا الكتاب منذ أن نشر فى عام ١٨٨٦ أحسن عرض تاريخى
بجمل لعلم الأخلاق فى اللغة الانجليزية ، ومع هذا فقد خطر لى أن أضيف إليه
بجثاً موجزاً أتناول فيه التفكير الأخلاقى خلال الخمسين عاماً الأخيرة عسى
أن يزيد هذا من منفعته المتصلة . وقد بقى كتاب سدجويك دون أن يمسّه
تغير ما . أما الفصل الذى أضفته فقد التزمت فيه على قدر الإمكان صور
التعبير التى استخدمها العلماء الذين نوقشت آراؤهم فى صفحات هذا الكتاب .
وكان على أن ألزم الإيجاز فى عرض هذا الفصل ليكون على تناسب واتساق
مع الطريقة التى اتبعها مؤلفه فى عرض بحثه ، وقد اطلع الأستاذ و. ر.
سورلى - الذى خلف سدجويك كأستاذ نايتبرج " للفسفة الخلقية بجامعة
كمبردج - على أولى تجارب طبع هذا الفصل وأمدنى بمقترحات قيمة جداً
أفادتنى فى مراجعته ، وإن كنت لا أحمله تبعه رأى من الآراء التى وردت فيه ،
كما ساعدنى الأستاذ ج. س. مكنزى بمقترحات أفادتنى عند ما شرعت فى
كتابة هذا الفصل ، ولانى أتهز هذه الفرصة لأشكر كلا منهما على هذه المعونة
وعلى التشجيع المتصل الذى لقيته منهما منذ أن كنت طالباً فى الجامعة .

البان . ج. ودجرى

جامعة ديوك
درهام - كارولينا الشمالية
الولايات المتحدة الأمريكية
يناير سنة ١٩٣١

« فاتحة الكتاب »

نشأت نواة هذا الكتيب^(١) عن مقال كتبته منذ بضعة أعوام لدائرة المعارف البريطانية عن « علم الأخلاق » ، ولاحظت أنه بدا في رأى الذين أقدر آراؤهم - وكأنه يسد حاجة طلاب البحث من الذين يرغبون فى الإمام بتاريخ التفكير الأخلاقى بوجه عام . ولهذا أعدت طبع المقال على هذا الشكل المستقل بعد أن استأذنت فى ذلك السادة بلاك الذين يقومون بنشر دائرة المعارف البريطانية . وعند إعادة طبعه على هذا النحو تناولته بكثير من التعديل والإسهاب الملحوظ ولكنى اعتزمت بعد تردد أن ألتزم المعالم الرئيسية للمقال الأصيل الذى اقتصر الفصل الرابع فيه - وهو الذى ينصب على العصر الحديث - على علم الأخلاق عند الإنجليز بوجه خاص ، ولا يعالج المذاهب الأخلاقية الأجنبية إلا عرضاً باعتبارها مصانير للتأثير على التفكير الإنجليزى ، وكان سر هذا العزم أنى لاحظت من ناحية أن ميزة مقالى - إن كانت له ميزة - تقوم على وحدة محكمة لحركة تضع لا محالة إن حاولت أن أضمن المقال بحثاً فى علماء الأخلاق من الفرنسيين والألمان على نمط يعادل نمط البحث الذى تناولت فيه علماء الأخلاق من الإنجليز ، بينما بدا لى فى نفس الوقت أن « شطراً عظيماً »^(٢) مما أغفلت دراسته على هذا النحو

(١) يشير إلى أول طبعة فى هذا الكتاب وقد كان حجمها أقل من حجم الكتاب الآن .

« المترجمان »

(٢) ألفى النظر إلى الكلمتين « شطراً عظيماً » لأن أحدهما النقاد تناقض عنهما وجعل هذه الجملة

مشاراً لقد شديد . وحذف هذين اللفظين يعنى عن رأى أراه مديفاً أمام رأى ما زالت أعتقد أنه

يكاد يكون قاطعاً .

حظه من اهتمام الإنجليز ضئيل ، بالقياس إلى اهتمامهم بما يتضمنه البحث الذى وضعته . ويلبغى أن أقول بالإضافة إلى هذا أنى - لأسباب شبيهة ببعض الشبه بما أسلفت - قد بذلت جهدى فى الاحتفاظ بعلم الأخلاق منفصلاً عن الإلهيات وما بعد الطبيعة وعلم السياسة دون أن يسىء هذا إلى موضوع البحث . ومع ذلك فإن هذا الانفصال بالطبع أقل ظهوراً فى بعض نواحي الموضوع منه فى بعض نواحيه الأخرى ، فمن ذلك أنا نرى عند علاج العصر الوسيط أن العلاقات التى تقوم بين علم الأخلاق واللاهوت تبدو بالضرورة أظهر منها فى العصر الحديث . وفى وسعى أن أقول أخيراً إنى تحررت عند بحث الموضوع النزاهة « والموضوعية » ، ما استطعت إلى ذلك سبيلاً ؛ ورغبة منى فى بلوغ هذه الغاية لم أحاول أن أعرض لأساليب المعاصرين فى التفكير الخلقى - هذه الأساليب التى كانت موضع جدل بينى وبين هؤلاء المعاصرين - إلا بطريقة بالغة الإجمال والإيجاز . وأكثر جوانب هذا الكتاب ، أى أكبر جزء فى الفصل الثانى ، والفصل الرابع كله على وجه التقريب ، وبعض أجزاء الفصل الثالث ، قد قام عرضى لموضوعاتها على أساس من دراسة شخصية تناولت بها آثار المؤلفين الأصيلة ، وفى المواضع التى لم يتهيأ لى فيها هذا النوع من الدراسة الشخصية ، حاولت أن أتق التورط فى الخطأ بعقد مقارنة بين الآراء التى وردت عند الكثيرين من مؤرخى الفلسفة ، وبالرجوع إلى آثار المؤلفين الأصيلة إذا لم أنته من هذه المقارنة إلى رأى حاسم قاطع . وقد حاولت طوال البحث أن أصحح النتائج التى انتهت إليها دراستى الخاصة وأؤيدها بمقارنتها بالآراء التى تضمنتها المؤلفات التاريخية الأخرى .

وإنى لمدين بوجه خاص فيما يتصل بالفصل الثانى من فصول هذا الكتاب إلى كتاب تسلر (Zeller) فى تاريخ الفلسفة الإغريقية

« Geschichte der Griechischen Philosophie » ولكنى أخذت عند مراجعة هذا الفصل مقترحات لها قيمتها من كتاب تسيجلر (Ziegler) عن تاريخ علم الأخلاق « Geschichte der Ethik » ومن كتيب قيم وضعه عن الفلسفة الأبيقورية المستر والاس (Wallace) . وأما البحث الذى تناولت به الأخلاق فى المسيحية فى الفصل الثالث فقد استقيته بالطبع من مصادر تبلغ من الكثرة حداً يحول دون ذكرها . ولكنى مدين حقاً بفكرة أو فكرتين وردتا فى هذا البحث لكتاب لىكى (Lecky) الذى وضعه عن « تاريخ الأخلاق الأوربية » . أما البحث الذى عرضت فيه أثناء الفصل نفسه لعلم الأخلاق لإبان العصور الوسطى فقد عاوننى فى وضعه - فى المقال الأصيل الذى نشر بدائرة المعارف - نيندر (Neander) وفوتكه (Wuttke) معاونة جوهرية ؛ ولكنى استعنت عند مراجعته بكتاب قيم وضعه جاص (Gass) عن علم الأخلاق فى المسيحية (١) « Christliche Ethik » . وأما فى العصر الحديث فقد أخذت بمقترحات من كتاب يودل (Jödl) عن تاريخه علم الأخلاق « Geschichte der Ethik » ومن كتاب ولسون (Wilson) وفولر (Fowler) عن مبادئ الأخلاق « Principles of Morals » ، ومن كتيب وضعه مستر فولر عن شافتسبرى (Shaftesbury) وهاتشسون (Hutcheson) ، ومن كتاب من هذا النوع وضعه مستر كروم روبرتسون (Croom Robertson) عن هوبز (Hobbes) ومن كتاب وضعه مستر صلي (Sully) عن مذهب التشاؤم « Pessimism » كما استعنت بمؤلفات شاملة فى تاريخ الفلسفة

(١) ينبى أن أذكر مع هذا كتاب شتوكل (Stöckl) عن تاريخ الفلسفة فى العصور الوسطى « Geschichte der Philosophie des Mittelalters » ، الذى استعنت به من حين لآخر.

وضعها اوبرييج (Ueberweg) وإردمان (Erdmann) . ويلبغى أن
أسجل شكرى للأصدقاء ، والذين حملت رسائلهم إلى نصائحهم فى مختلف
نواحي الموضوع ، وأخص بالذكر من هؤلاء لورد أكتون (Lord Acton)
وروبرت درو هيكس (R. D. Hicks) الزميل بكلية ترنتى بجامعة كبريدج ،
واسكندر ستيورت الموقر (Rev. Alexander Stewart) من قرية مينز
مدينة دندى الذى تفضل بمساعدتى فى قراءة تجارب الكتاب .

• • •

عند مراجعة هذا الكتاب لإعادة طبعه ، حاولت أن أفيد من كل نقد
صادفته . وأدى هذا إلى عدة تعديلات طفيفة ، وقد بدأ هذا التعديل بوجه
خاص فى الفصل الثانى الذى تناولت فيه « علم الأخلاق اليونانى واليونانى
الرومانى » ؛ بل لقد كتبت من جديد شطراً كبيراً من البحث الذى عرضت
فيه لمبدأ « كانت » فى الفصل الرابع ، ولعل من الضرورى أن أقول - منعاً
لسوء الفهم - إن التعديلات التى أجريتها لا تتضمن بالضرورة التسليم
بأن آرائى السابقة كانت خاطئة . وقد حاولت أن أدحض حتى الاعتراضات
التى بدت أمامى على غير أساس ، متى رأيت أنى أستطيع ذلك دون أن
أضحى بشئ أراه هاماً . وقد عرض للفصل الأول « نظرة عامة إلى الموضوع » ،
نقدان مختلفان صدرتا عن كاتبين تستحق أراؤهما كل تقدير : فناقده أمريكى
- هو مستر هـ. م. ستانلى (Stanley) - يقول « إن هذا الفصل لا يتميز
بموضوعية البحث التى قرر المؤلف أنها المنهج الذى التزمه عند علاج
موضوعه » ، فروح البحث فيه تعسفية أكثر منها تاريخية ، والكاتب الذى
يكون مؤرخاً ليس إلا ، لا يقدم تصوره لعلم الأخلاق ثم يناقش موضوعه
فى ضوء هذا التصور ، على نحو ما فعل الأستاذ سديويك فيما يظهر .

ومن ناحية أخرى ، يقول الأستاذ والاس (Wallace) ^(١) عن هذا الفصل إنه « لا يبدو أن يكون ملخصاً جرده المؤلف من الحقائق المذكورة من الناحية التاريخية في مواضع أخرى في الكتاب » .

إن ما قصدت إلى تحقيقه عند وضع هذا الفصل ، شيئاً يتوسط الوصفين السالفين لما قمت به فعلاً . فلم أقصد إلى الإبانة عن « تصوري الخاص » وإنما أردت أن أقدم تصوراً تتفق عنده بوجه عام كلمة المفكرين في مختلف المدارس في وقتنا الحاضر ، باعتباره تصوراً شاملاً نزيها لدرجة كافية ولكي أجعل هذه المقدمة التي مهدت بها لموضوع الكتاب أنفع لطالاب البحث التاريخي في علم الأخلاق ، حاولت أن أبين في إيجاز النظام والأسلوب اللذين تطورت بهما خلال مراحل التاريخ العناصر المختلفة في تصورنا الحالي للموضوع . وأخيراً أرى من واجبي أن أقدم شكري مرة أخرى لمستر . د . هيكس (Hicks) على معونته القيمة التي قدمها إلى عند مراجعة الفصل الثاني .

• • •

أما في الطبعة الثالثة فإن التعديل الرئيسي الذي تناولتها به يبدو في الإفاضة الجوهرية في بحثي الذي عرضت فيه لدراسة نظريات هيوم وآدم سميث ، وقد عدلت من رأيي كذلك في نقطة لها خطرهما في تاريخ مذهب المنفعة العامة . فإني الآن أميل إلى التسليم بآراء بنتام التي وردت في كتابه الذي نشر بعد وفاته عن « علم الواجب » ، أو علم الأخلاق ، لأنه يقدم لنا ملخصاً موثقاً فيه بوجه عام عن رأيه في علاقة الفضيلة بسعادة الرجل الصالح . بل إنني فوق ما قمت به من تصحيح الأخطاء المطبعية والكتاتيب ومحاولة تهذيب بعض التعبيرات ، قد عدلت أو فصلت بضعة آراء قد عرض الذين راسلوني

لنقدها لأنها غامضة أو مضللة ، وإني لشاكر لمثل هذه الانتقادات التي أريد على الدوام أن أوليها التقدير والإهتمام .

أما في الطبعة الرابعة فلم أجز سوى تعديلات لفظية ، وإني لمدين بكثير منها لمس جونس بكلية جيرتون ، التي تفضلت بمعاوتي عند مراجعة الكتاب .

هنري سرجويك

مقدمة الكتاب للمؤلف

أولا - علم الأخلاق اليونانى واليونانى الرومانى

- ١ - الأخلاق قبل سقراط .
- ٢ - علم الأخلاق عند سقراط وأفلاطون وأرسطو - الكليون والقرينائية .
- ٣ - الأخلاق بعد أرسطو .

لكى أعين القارئ على استيعاب البحث التاريخى المركز الذى قدمته إليه فى هذا الكتاب ، آثرت أن أهد بكلمة موجزة أتناول فيها تلخيص العصور الثلاثة التى عرضت لدراستها فى الباب الثانى والثالث والرابع على التعاقب .

أول الأقسام الثلاثة الكبرى التى تشعب إليها موضوع هذا الكتاب - تاريخ علم الأخلاق عند اليونان والرومان - يتفرع - فيما هو متعارف - إلى الأخلاق قبل سقراط وإلى الأخلاق عند سقراط وأفلاطون وأرسطو وإلى الأخلاق بعد أرسطو . فإذا نظرنا إلى هذه الأقسام نظرة تاريخية واضحة محددة ، لاحظنا أن الفترة الأولى قد تمتد إلى حوالى ٤٣٠ ق . م ، عند ما أخذ الجسد السقراطى الجديد يؤثر فى الشعب الأثينى ، أما الفترة الثانية فقد تلتها بمات أرسطو عام ٣٢٢ ق . م أو بظهور زينو وأبيقور معلمين فى أثينا ، وقد ظهرا على وجه التقريب فى وقت واحد ، فى أواخر القرن الرابع . أما الفترة الثالثة فقد تمتد إلى عام ٥٢٩ بعد ميلاد المسيح عندما قضى جستنيان فى غيرته على تعاليم الدين على مدارس الفلسفة فى أثينا . ولكنى لم أحاول أن أمضى بالقارئ فى هذا الطور الأخير إلى ما بعد القرن الثالث لميلاد المسيح .

ومع هذا فقد خطر لي عندما عالجـت القسم الأول من أقسام هذا الموضوع ، أن ليس من المرغوب فيه أن ألزم الدقة في مراعاة الحدود التاريخية التي تفصل بين فترات هذا القسم ، إذ أنى تناولت فيها الحديث عن ديمقريطس ، وهو يعاصر سقراط ويصغره سنأ . وذلك لأن تعاليم ديمقريطس تتصل اتصالاً وثيقاً إيجابياً بالفلسفة التي سبقت سقراط ولم يتأثر بأى من اتجاهات التفكير التي صدرت كلها عن هذا الفيلسوف .

١ - الأخلاق قبل سقراط (٥٥٠ - ٤٣٠ ق . م)

ومهما يكن من شيء فإن العصور الثلاثة التي أسلفنا التمييز بينها تتفاوت في الأهمية تفاوتاً ملحوظاً ، فالخاصة الرئيسية التي تميز الفلسفة اليونانية في مرحلتها الأولى ، أى التي سبقت سقراط ، هى أن البحث الفلسفى كان معنياً بتفسير الوجود الخارجى بوجه خاص ، وكان الاهتمام بالسلوك الإنسانى يشغل فيها مكاناً ثانوياً عارضاً ؛ وبتدريس سقراط وعن طريق تعاليمه أخذت الفلسفة الخلقية تشغل فى التفكير اليونانى المكان الرئيسى البارز الذى لم تفتقه بعده بعد ذلك أبداً . فسقراط هو نقطة البدء الرئيسية التى صدرت عنها كل اتجاهات التفكير الخلقى اليونانية التى تلت ذلك ؛ فالنظر العقلى فى السلوك قبل سقراط كان فيما نرى مجرد نوع من التمهيد لعلم الأخلاق الحقيقى ، وأكثر من هذا أن المفكرين الثلاثة الذى عنيت بدراساتهم فى هذا العصر وهم فيثاغورس وهرقليطس وديمقريطس ، قد استقينا معلوماتنا عنهم عن غير آثارهم الأصلية ، أو عن فقرات متناثرة نقلها عنهم علماء آخرون .

وفى كلتا الحالين لا نجد ما يبرر إنفاق الوقت الطويل فى دراسة نظرياتهم . إلا أن من المهم - بل مما قد يساعد على تثبيت مميزاتهم الرئيسية فى ذهن من

يعرض لدراساتهم - أن نلاحظ علاقات التجانس والقربى التى تجعل آراء هؤلاء المفكرين الثلاثة مطابقة على التوالى لاتجاهات ثلاثة هامة فى التفكير الذى أعقب سقراط : فقيشاغورس على وفاق مع المذهب الأفلاطونى ، وهرقليطس على اتساق مع المذهب الرواقى ، وديمقريطس على تجانس مع المذهب الأبيقورى .

٢ - علم الأخلاق عند سقراط وأفلاطون وأرسطو (٤٣٠ - ٣٢٢ ق . م)

إن المرحلة الثانية من مراحل العصر الأول وإن كانت أقصر من مرحلته الثالثة بأمدة طويلة ، إلا أنها تشغل فى الفصل الذى ينصب على دراستها مكاناً يكبر مكان الفترة الثالثة بكثير - على نحو ما سیرى القارىء بعد قليل . و مرجع هذا - من ناحية - إلى أن آثار أفلاطون الصحيحة ، وأهم جزء فى مؤلفات أرسطو قد وصلت إلى أيدينا ، بينما كادت تضيع جميع المؤلفات التى خلفها قادة التفكير بعد أرسطو . ولكن هذا لا يكتفى فى تفسير موقفى من دراسة هاتين الفترتين . والأحرى أن نقول إن هذه الحقيقة نفسها شاهدة على الاهتمام الملحوظ الذى كان يقترن على الدوام بكتابات هؤلاء الأساتذة القدامى . وأياً ما كان الأمر فإننا نرى سقراط وأفلاطون وأرسطو مجتمعين ، يشغلون مكاناً فذاً فى تاريخ الفلسفة الخلقية ، ولكى نفهم هؤلاء الفلاسفة ، ونتعرف إلى آثارهم ، ينبغى أن ندرسهم فى ضوء العلاقات التى تربط كلا منهم بالآخر ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً . فإذا نظرنا إلى سقراط على حدة ، بعيداً عن أفلاطون وأرسطو ، رأينا بحق أنه شخصية تاريخية شائعة للغاية ؛ ولكن هذه النظرة ستؤدى لا محالة إلى القضاء على أعماق معنى يحمله منهجه الجدلى . أما عن آثار أفلاطون فهى فى الأصل - كما يبين عنها هو نفسه - امتداد

لبحث بداهة سقراط . وأما مؤلفات أرسطو فإنها في الأصل - في مجال الأخلاق على أقل تقدير - صياغة جديدة منظمة للنتائج النهائية التي وصل إليها بالتدريج أفلاطون ، بعد بحث متصل متجدد أضيفت إليه تطبيقات لما يعتبر في الحقيقة منهج سقراط في أدق صورته .

الكليون والقورينائيون

وتستحق نشأة مدرسة الكليون والقورينائيين في هذه الفترة نصيباً من عنايتنا ، وترجع أهميتها إلى أنها تمثل لنا في صورة قديمة فجّة ، ذلك التقابل العنيف الذي كان بين الفضيلة واللذة ، والذي استمر قائماً بعد أرسطو بين المذهب الرواقى والمذهب الأبيقورى . وكلتا المدرستين الكلية والقورينائية قد استقام أمرها فترة من الزمان بعد قيام مدرستي زينو وأبيقور ، اللتين جاءتا بعد ذلك وأصابتا من اهتمام المفكرين نصيباً أوفر . ولكننا لا نستطيع أن نتبع نظرية القورينائيين بعد منتصف القرن الثالث قبل ميلاد المسيح ، ويلوح لنا أن الكلية قد انقرضت في نهاية هذا القرن كمدرسة مستقلة وإن لبثت قائمة بعد ذلك ، كفرع صغير للرواقية أو تعديل لمذهبها .

٣ - الأخلاق بعد أرسطو من ٣٠٠ ق.م إلى نحو ٣٠٠ ميلادية

أما الفترة الثالثة والأخيرة في الفترات التي مرت بها الأخلاق اليونانية واليونانية الرومانية ، فقد تتجاوز ستة قرون من الزمان ، - على وجه التقريب ، ثلاثة منها سبقت ميلاد المسيح ، وثلاثة أعقبته . ويمكن النزوع الفلسفى يتوزع هذه الفترة توزعاً غير متعادل بتاتاً ، فأكبر مراحلها خطراً بدايتها ، منذ ظهر أن زينو قد أنشأ المدرسة الرواقية ، وأن أبيقور قد أقام

المدرسة الأبيقورية في نفس الوقت ، قيسل نهاية القرن الرابع قبل ميلاد المسيح . وليس ثمة حدث يعادل في الأهمية أصل هذه النظرية المزدوج بحيث يمكن أن يتردد صدها في تاريخ الفلسفة الخلقية طوال الستة قرون التالية ، بل يمتد على وجه التحديد إلى نشأة الأفلاطونية المحدثة في القرن الثالث بعد ميلاد المسيح . بل إن هذا نفسه أقل خطراً في تاريخ الأخلاق منه في تاريخ الفلسفة بوجه عام . ولهذا فإن من الخير عند دراسة هذه الفترة أن نعمل إلى تقسيمها تقسيماً طويلاً لا عرضياً - إن جاز هذا التعبير - فنتناول بالبحث - أول ما نتناول : كل مدرسة من المدارس الأربعة التي أنشأها أفلاطون وأرسطو وزينو وأبيقور كلا على حدة ، ثم نبحث في العلاقات المتبادلة بينها . والملاحظ أن المذهب الرواقى يقف إبان هذه الفترة في الطليعة ، وإليه ينصرف أكبر نصيب من اهتمامنا حتى نهاية القرن الثانى للميلاد ، عند ما يتحول الاهتمام إلى التطورات المتأخرة للأفلاطونية . ونلاحظ أن علاقة التباين التي تفصل بين المذهب الرواقى والمذهب الأبيقورى واضحة ومستمرة ومن اليسير إدراكها . أما اتجاه مدرسة المشائين أو الأرسطاطاليسيين فمن الممكن تلخيص الخواص التي تميزه بصرف النظر عن التغيرات الطفيفة فنقول إنه « تمسك معتدل بالمذهب الأرسطاطاليسى » يحاول أن يؤكد كافة النزعات السامية للفضيلة ، حتى يتجنب مبالغات الرواقية . وتاريخ المذهب الرواقى القديم نفسه مشوب بالغموض ، ولم أتغلغل في مجاهله أكثر من أن ألاحظ أهمية الآثار التي خلفها لنا خريسيپوس ثانى مؤسسى المذهب الرواقى (حوالى ٢٨٠ - ٢٠٦ ق. م) . والنقطة الرئيسية التي تلاحظ في تطوره بعد ذلك ، هي نزوعه نحو « التوفيق » أو « التوفيق » الذى تجلّى حول نهاية القرن الثانى قبل ميلاد المسيح . وهذا النزوع

كما يبدو عند پانيتيوس يمثل تأثير المذهب الرواقى على التفكير الرومانى ، على نحو ما تبين عنه كتابات شيشرون^(١) ، وتكشف عنه الخصائص التى تميز المذهب الرواقى المتأخر ، كما اتضح من كتابات سنكا وماركوس أوريليوس . والملاحظ أن التغيرات التى طرأت على مدرسة أفلاطون أكبر ما يسترعى النظر : وإذا تكلمنا إجمالاً ، لاحظنا ثلاثة تغيرات رئيسية أدركت تاريخها ، فأول تحول فيها كان انتقالاً إلى مرحلة الشك الفلسفى (حول ٢٥٠ - ١٠٠ ق. م) وقد أصاب الشك التعليم الخلقى إبانها . ثم اختفى الشك وتلاشى أثناء القرن الأول قبل الميلاد ، وأضحت النظرة الغالبة على المدرسة عظيمة الشبه بالتمسك المعتدل بالمذهب الأرسطاطاليسى عند المشائين ، فإذا أقبل القرن الثانى للميلاد ظهر نزوع صوفى ، وبلغ أكمل مظاهر تطوره فى مذهب الأفلاطونية المحدثة عند أفلوطين فى القرن الثالث بعد الميلاد .

ثانياً - الأخلاق فى المسيحية والعصور الوسطى

- ١ - الأخلاق قبل عصر المدرسين إلى عام ١١٠٠ وأوغسطين + ٤٣٠ م - إريجينا + ٨٧٧ م
- ٢ - نمو فلسفة المدرسين واكتمال نضجها (١١٠٠ - ١٢٧٤ م)
- ٣ - اضمحلال فلسفة العصور الوسطى - الانتقال إلى العصر الحديث حوالى ١٣٠٠ - ١٦٠٠ م

عند ما ينصرف اهتمامنا عن الأفلاطونية المحدثة فى نهاية القرن الثالث لميلاد المسيح تكون المسيحية قد سادت التفكير الأوروبى ، ولهذا بدأت

(١) ضاعت أكثر آثار الرواقية وكتبهم ، ويعتبر شيشرون - وهو من أتباع الأكاديمية الجديدة وخصوم الرواقية - من أكبر المصادر التى استقيناهم معرفتنا بالمذهب الرواقى ، ويمكن الاطمئنان إلى ما كتبه عنهم وإن كان خصباً لهم إذ كان منهجه - وهو منهج الأكاديمية الجديدة - يقضى بأن يعرض رأى خصمه فى نزاهة ودقة وإخلاص ثم يحاول دحضه ومناقشته فى غير تغنى ثم ينتهى إلى ترجيح رأيه دون أن يتجاوز الترجيح إلى الجزم والقطع فى رأى ، انظر ترجمة توفيق الطويل لمكتابه « علم الغيب فى العالم القديم » - المقدمة ص ١٠ و ١١ - المترجمان .

الفصل الثانى بعرض وصف موجز تناولت فيه المعالم التى تميز الأخلاق المسيحية ، ثم عقيبت بتلخيص التطور الذى أدرك النظرية الأخلاقية فى الكنيسة الغربية .

١ - الأخلاق قبل عصر المدرسيين

إلى عام ١١٠٠ وأوغسطين ٣٥٤-٤٣٠ م

إذا راعت القارىء هذه الوثبة التى تحمله على جناحها أكثر من ستة قرون من الزمان ، أى من أوغسطين إلى أنسلم ، وجب أن يذكر هذا الجود الطويل الذى أصاب وجوه النشاط العقلى السامى إبان هذه العصور التى سادها الهدم والبناء الاجتماعيان ، وأن يلاحظ أن المفكر الأصيل الوحيد الذى يسترعى انتباهنا خلال هذه العصور المظلمة وهو يوهانس إريجيناس (Johannes Erigena حوالى ٨١٠ - ٨٧٧ م) يتصل اتصالاً غير مباشر بالجزء الذى تدن به أوربا إلى شارل الكبير من علم ونظام ، لأن المرحلة الوحيدة من حياة إريجيناس التى نعرفها معرفة دقيقة ، هى الشطر الذى قضاه رئيساً لمدرسة البلاط (Schola Palatina) فى عهد (Charles The Bald) منذ عام ٨٤٣ وما بعده .

٢ - نمو فلسفة المدرسيين واكتمال نضجها (١٠٠ - ١٢٧٤ م)

وما يستحق النظر - بالإضافة إلى ما سلف - ذلك التطور الهام الذى أدرك الفلسفة فى العصور الوسطى ، والذى بدأ بفلسفة أنسلم ، وهو الذى نسميه بفلسفة المدرسيين . ويكاد يوافق هذا التطور الوقت الذى ظهر فيه الجهد الشاق الذى بذل لإقرار النظام الاجتماعى والسياسى فى الكنيسة الغربية على أساس من سيادة الكنيسة ، تلك السيادة التى بدأت على يد

هذه برانت . وهذه الفلسفة المدرسية كقوة البابوية بلغت أوجها في القرن الثالث عشر على يد توماس الأكويني وهو المفكر الوحيد الذي آثرت أن أفيض في شرح نظريته خلال هذا الفصل .

٣ - اضمحلال فلسفة العصور الوسطى والانتقال إلى العصر الحديث

حوالى ١٣٠٠ - ١٦٠٠ م

وفي القرن السابع عشر سلخت فلسفة المدرسين ربيع حياتها وإن كان منهجها لا يزال يسود أوروبا المثقفة ، وفي القرن الخامس عشر هاجم عصر النهضة سلطة التفكير في العصور الوسطى وقوض أسسها ، وفي القرن السادس عشر تعاون الإصلاح الدينى وتقدم العلم الطبيعى على إبادتها ، وفي القرن السابع عشر بدأت بالفعل مرحلة التفكير الحديث .

ثالثا - الأخلاق عند المحدثين ولا سيما الإنجليز منهم

- ١ - توماس هوبز .
- ٢ - علم الأخلاق المستقل . علم الأخلاق المستند إلى العقل وإلى القانون
- ٣ - الخصومة مع مذهب الأثرة السيكولوجى - فطرة حب الخير والضمير لذاتهما
- ٤ - بطار : ثنائية تنظيم المبادئ - التقابل بين الضمير وحب الخير
- ٥ - رجحان علم النفس على علم الأخلاق - تفسير العواطف الخلقية
- ٦ - مذهب الحدس والحس المشترك المتأخر

١ - توماس هوبز ١٦٤٠ و ١٦٥١ م

ينصب الفصل الأخير بوجه خاص على تقديم التفكير الخلقى عند الإنجليز منذ أيام هوبز حتى جون ستيورت مل ، ولكن دراسة مذهب هوبز قد تتطلب البدء بوصف رأى الذى سبقه بشأن القانون الطبيعى ، الذى نشأ مذهب هوبز مقابلا له ، واتخذ أساساً للقانون الدولى كما صورته

جروتوس (Grotius) في مؤلفه الذي أوحى به عصره قبل أن يظهر رأى هوبز مكتوباً بنحو خمسة عشر عاماً ، إذ كان تطور الأخلاق عند الإنجليز في المائة وخمسين عاماً التي تفصل بين هوبز وبلتام يمضى في سبيله من غير أن يخضع لتأثير ملحوظ من مصدر أجنبي - ولعل من الملائم أن نقسم هذا الدور إلى الأقسام التي سنراها بعد ، ولكن ينبغي أن يلاحظ القارئ أن ليس من الممكن البتة أن ندرس هذه الأقسام كلها على أساس أنها تتعاقب تعاقباً تاريخياً زمنياً .

٢ - علم الأخلاق المستقل

علم الأخلاق المستند إلى العقل وإلى القانون ١٦٥١-١٧١١ م

كان ظاهر المذهب الذي نادى به هوبز في الفترة الأولى والذي عارضه المتطرفون من أهل الأخلاق ، هو قيام الأخلاق الاجتماعية على أساس من نظام سياسى قائم . وإذا نحن أغفلنا النظر إلى الخلافات الطفيفة لاحظنا وجود اتجاهين يتميز أحدهما عن الآخر بوجه عام :

(١) وأولها اتجاه فلاسفة الأخلاق في كبردج وكلارك الذي يؤكد بأننا إذا نظرنا إلى مبادئ الأخلاق مجردة عرفنا أنها بيئة بذاتها ، وأن قوتها الحقيقية مرجعها إلى الإرادة التي تستند إلى العقل من حيث هي كذلك ، بصرف النظر عن اعتبارها قوانين قد شرعها للناس إله قادر على كل شيء .

(٢) وثانيهما كبرلند ولوك وهو الاتجاه الذي يعالج الأخلاق باعتبارها مجموعة قوانين قد صدرت عن تشريع إلهي يؤكد النظر إلى العلاقات القائمة بين البشر كما وضعها وخلقها الله . ومن الممكن أن نقول عن الاتجاه الأول إنه اتجاه أهل الحدس العقلى من القدماء لسكى نميز بينه وبين اتجاه في التفكير

مشابه له بعض الشبه ، هو الاتجاه الذى ظهر فى القرن الثانى على يد پرايس (Price) ورید (Reid) ؛ بينما نلاحظ أن علماء الأخلاق من أهل القانون من أمثال كبرلند ولوك يمكن النظر إليهم من وجهة تعليمية كأنهم من الرواد الذين بشروا بمقدم مذهب المنفعة المتأخر عند بيلي (Baley) وإن كان منهج لوك فى تحديد قوانين الطبيعة - كما أشرت إلى ذلك من قبل - يقوم على الحدس أكثر مما يقوم على المنفعة . ومع هذا نستطيع أن نقول إن هذين الاتجاهين فى التفكير لا يقابل أحدهما الآخر فى هذه الفترة تقابلاً واضحاً ، فإن كلارك يرى أن كبرلند خاصة متفق معه فى رأى اتفاقاً تاماً ، وأنه فى بعض وجهات النظر أدنى إليه منه إلى لوك .

٣ - الخصومة مع مذهب الأثرة السيكولوجى - فطرة حب الخير

والضمير لذاتها (١٧١١ - ١٧٤٧)

وفى الفترة الثانية اتخذ الرد على مذهب هوبز اتجاهها جديداً فتغلغل إلى أسسه القائمة فى مذهب الأثرة السيكولوجية . وهذا الاتجاه فى التفكير قد استقام أمره على يد شافيتسبرى أولاً ، ثم تطور عند بطر وهانشسون إلى اتجاهات مختلفة . وهؤلاء المفكرون الثلاثة يجمعهم الاتفاق على مقاومة المذهب الذى نادى به هوبز ، إذ يرون :

(أ) أن حب الخير لذاته والحاسة الخلقية أو الضمير منبعان طبيعيان

للعمل الذى لا يمكن رده إلى حب الذات .

(ب) وأن هذين المنبعين مهيئان على الدوام أو فى أكثر الحالات

للاستجابة للسلوك الذى تمليه المصلحة الذاتية المهدبة ولهذا فهى على وفاق

مع حب الذات وإن تميزت عنه ؛ وأقول : على الدوام أو فى أكثر الحالات ،

لأن هذا التحفظ الملحوظ قد أدى ببطلر إلى أن ينتهى إلى طريقة فى التفكير تختلف عن طريقة شافيتسبرى وهاتشسون إختلافاً كان يكفى لإقامة اتجاه جديد.

٤ - بطلر (١٧٢٦ و ١٧٣٦) - ثنائية تنظيم المبادئ.

التقابل بين الضمير وحب الخير

كان من رأى شافيتسبرى وهاتشسون أن الحاسة الخلقية وحب الخير الشامل والمصلحة الذاتية المهدبة ، تلتظم فى ثلوث ينتهى بنا إلى السلوك الخير . هذا إذا كنا لاندرك إلا الحقائق القائمة على التجربة كما هى بالفعل . ويرى بطلر أن من الضروري :

(١) أن نواجه احتمال قيام صراع واضح بين الضمير وحب الذات ، ومن أجل هذا يلح فى تأكيد سلطة الضمير .

(٢) وأن نلاحظ أن الأوامر التى يملها الضمير تختلف إختلافاً بيناً عن الأوامر التى قد يوحى بها مجرد النظر إلى السعادة العامة . وهو يؤكد النقطة الأولى فى مقدمة كتابه « المواعظ » عام ١٧٢٦ : أما النقطة الثانية فإنها لم تتضح أمامه كل الوضوح إلا فيما بعد ، فاهتم بتوكيدها فى البحث الذى وضعه « عن طبيعة الفضيلة » وألحقه بكتابه : « المائة » (عام ١٧٣٦) ولهذا يمكن اعتبار هذا التاريخ نقطة بدء للنزاع الذى قام بين علم الأخلاق الذى يقوم على الحدس وعلم الأخلاق الذى يستند إلى المنفعة .

٥ - رجحان علم النفس على علم الأخلاق - تفسير العواطف

الخلقية (١٧٤٠ - ١٧٥٩)

ويتميز ثانى أقسام الموضوع برجحان علم النفس على علم الأخلاق :

فالمسألة التي عولجت علاجاً طريفاً للغاية، وكانت موضع دراسة حقيقية على السواء ليست هي :

(أ) كيف يمكن تحديد السلوك القويم بل هي :

(ب) كيف يمكن تفسير العواطف الخلقية تفسيراً سليماً . وقد ظهر في تفسيرها اتجاهات ثلاثة ، يؤيد كل منها نظرية التمداعى المتأخرة التي قال بها جيمس وجون مل وغيرهما . وقد تطورت هذه الاتجاهات عند هيوم وهارتلى وآدم سميث على الترتيب . ومن هذه الاتجاهات الاتجاه الذي ذهب إليه هيوم وردفيه العاطفة الخلقية إلى مشاركة وجدانية مصحوبة بنتائج العمل لازمة كانت أو أليمة . وهذا الاتجاه يمهّد بالطبع لتفسير المسألة الخلقية الدقيقة^(١) تفسيراً قائماً على المنفعة : ولكن هيوم كان يقصد بوجه خاص إلى التفسير السيكولوجي لا إلى التأويل الخلقى .

٦ - مذهب الحدس والحس المشترك المتأخر منذ عام ١٧٥٧ (برايس)

أو عام ١٧٨٨ (ريد)

وأخيراً فإن اهتمامنا ، إذا اتجه مرة أخرى إلى تحديد السلوك القويم تحديداً منظماً لاحظنا أن التقابل بين ضمير الرجل الساذج وحب الخير الشامل الذي أشار إليه بطلر عام ١٧٣٦ ، قد تطور إلى تضاد قائم بين الأخلاق القائمة على الحدس والأخلاق القائمة على المنفعة ، وقد لبث هذا التضاد قائماً حتى أيامنا الحاضرة .

١ — يريد بالمسألة الخلقية الدقيقة كيفية تحديد السلوك القويم كما أشار في بدء هذه الفقرة .

و المترجمان ،

٧ - مذهب المنفعة العامة في أكمل مظاهره من ١٧٨٥ (بيلي Paley)
أو من ١٧٨٩ (بتام)

ورأيت أن اختتم هذا العرض التاريخي المجمل بمذهب المنفعة العامة عند مل . ولكني آثرت أن أضمن البحث كلمة موجزة عن نوعين من التفكير الشائع لم أعرض لهما في هذا العرض التاريخي ، وأعني بهما علم الأخلاق القائم على نظرية التطور وعلم الأخلاق الذي يقوم على القول بعدم إمكان التعرف إلى ما وراء تجربتنا . وهذا بالإضافة إلى أننا نلاحظ قبل نهاية القرن الأخير ظهور التأثير الأجنبي من جديد : فذهبا المنفعة عند بتام ومل يتكشfan عن تأثير المفكرين الفرنسيين هلفتيوس وكونت على التعاقب كما أننا نلمس تأثير مذهب كانت الذي اندمج حيناً مع مذهب الحدس والحس المشترك وكان على تضاد معه حيناً آخر ، ذلك المذهب الذي نادت به المدرسة التي تعرف عادة بالمدرسة الاسكتلندية ^(١) كما يمثلها ريد وستيورت . وبعد هذا بقليل في الربع الثالث لقرننا الحالي (التاسع عشر) ظهرت صورة جديدة من صور التفكير الأخلاقي أطلقت عليها مذهب التجريد (Transcendentalism) وتطورت بتأثير كانت وهيغل مجتمعين . أما مذهب التشاؤم ^(٢) الذي يمكن ملاحظته في شيء من العناية خلال التفكير

(١) يمكن أن يضل هذا الرأي قراءه ، لأن النشاط العقلي في اسكتلنده يلعب دوراً له خطره في حركة التفكير الخلقى عند الانجليز ، منذ هتسون وعند من أعقبه ، ولكن المدرسة الاسكتلندية تطلق بوجه خاص على المدرسة التي أنشأها ريد .

(٢) استخدمت لفظ التشاؤم في معناه الشائع للدلالة على الرأي الذي يقول إن العالم شر إلى حد أن عدم وجوده خير من وجوده - وليس من الضروري أن يكون في نظر أصحاب هذه الفلسفة أسوأ عالم ممكن .

الإنجليزى الشائع ، فإن فى وسعنا أن نتبعه إلى أصله الألمانى ، ولهذا رأيت أن أختتم هذا الفصل بكلمة موجزة أتناول فيها بعض مذاهب الأخلاق الفرنسية والألمانية ، منظوراً إليها من خلال علاقتها بالتفكير الإنجليزى .



البَابُ الْأَوَّلُ

نظرة عامة الى موضوع الكتاب

الباب الأول

نظرة عامة إلى موضوع الكتاب

١ — علم الأخلاق : دراسة الخير الأقوى للإنسان - التفرقة بينه وبين العلم الإلهي - دراسة الخير المطلق .

٢ — تمييز الأخلاق تمييزاً جوهرياً عن علم السياسة .

٣ — علم الأخلاق وعلم النفس .

٤ — علم الأخلاق : دراسة الواجب أو السلوك القويم

٥ — علم الأخلاق وفقه القانون - نفاذ الملكية الخلقية - الإرادة الحرة - نظرية بحلة لعلم الأخلاق .

من العسير أن يحدد موضوع الأخلاق تحديداً يرتضيه الجميع ، لأن طبيعته وعلاقاته بغيره ، يختلف في فهمها العلماء في مختلف المدارس ، ولهذا يتصوره المثقفون بوجه عام تصوراً غير محدود . وقد خطر لي أن أؤثر البدء في هذا الفصل التمهيدى بالتوسع تدريجياً في مختلف وجهات النظر التي اضطرت العقل البشرى إلى الأخذ بها في موضوعات البحث الخلقى وعلاقته بالمواد التي تتصل به كالإلهيات والسياسة وعلم النفس ، ثم أنتهى إلى رأى بصدد هذه الموضوعات ، وبيان الأقسام الرئيسية للموضوع الذى أعتمد دراسته ، محاولاً في نفس الوقت أن أعالجها على حدة وأن تكون دراستي لها شاملة ما استطعت إلى ذلك سبيلاً .

١ - علم الاخلاق - دراسة اخير ارفصى للانسان :

إن اشتقاق كلمة Ethics مضلل بعض التضليل ، لأن كلمة *ἠθικα* ^(١) يقصد بها في الأصل ، ما يتصل بالخلق متميزاً عن الإدراك ، ولكن سمات الخلق التي نسميها فضائل وورذائل ، لا تكون إلا عنصراً واحداً في موضوع البحث الذي كتبه أرسطو ، وجعل ذلك اللفظ *ἠθικα* دالاً عليه . ويرى أرسطو - وهو رأى الفلسفة اليونانية بوجه عام ، ونفس الرأى الذى شاع الأخذ به فيما بعد ، أن موضوع البحث الخلق الرئيسى ، هو كل ما تتضمنه فكرة ما هو خير أقصى ، أو مرغوب فيه عند الإنسان ، أى كل ما يقع عليه اختياره أو ينشده ويسعى إليه عن عقل ، لا كوسيلة لتحقيق غاية بعيدة ، بل باعتباره غاية لذاته .

التفرقة بين وبين العلم الإلهى - دراسة اخير المطلق :

وقولنا المرغوب فيه « عند الإنسان » - فى تعريفنا السالف - له خطره فى التمييز بين موضوع علم الأخلاق والخير المطلق أو خير المجموع الذى يمكن اعتباره موضوعاً للعلم الإلهى بمعناه الواسع ، الذى لا يتضمن إلا اقتراض خير أو غاية قصوى يعمل على تحقيقها كل سير العالم - كما هو معروف لنا بالتجربة - وهو كيفما كان مجرد وسيلة ، وليس من المحتوم ربط الشخصية بهذا الخير أو تلك الغاية . ومهما يكن من شئ فقد استنفذ التوصل إلى التمييز بين علم الأخلاق والعلم الإلهى فى تقديم التفكير الأخلاقى زمنياً وجهدياً ، إذ كان علم الأخلاق والعلم الإلهى فى المذهب

(١) تنطق هذه الكلمة اليونانية (إيثيكا) وهى الأصل فى اشتقاق الكلمة الانجليزية (Ethics)

« المترجمان »

بمعنى « علم الأخلاق » .

الأفلاطوني - كما سنرى بعد - ممتزجين امتزاجاً كاملاً . ولا ينبغي كذلك أن يفهم التمييز بين الأخلاق والإلهيات على أنه تفرقة تامة بين موضوعيهما ، بل إننا نلاحظ على عكس ذلك ، أن كل مذهب فلسفي على وجه التقريب ، ينظر فيه إلى أنه للعالم خيراً أو غاية قصوى ، يدرك فيه خير الجنس البشري على أنه هو نفسه الخير العام (المطلق) أو متضمن فيه أو وثيق الاتصال به على أي حال .

٢ - تمييز الموضوع عن تمييزاً جزئياً عن علم السياسة :

بل إن التعريف الذي أسلفناه لم يفصل بعد بين علم الأخلاق وعلم السياسة فصلاً بيننا ، لأن السياسة تعني كذلك بخير الناس ورفاهيتهم باعتبارهم أعضاء في دولة ، والواقع أن لفظ Ethics يستخدم في بعض الأحيان - حتى عند المحدثين من الكتاب - في معنى فضفاض يتضمن على أقل تقدير جزءاً من علم السياسة ، كالنظر في غاية الدولة القصوى أو خيرها الأسمى ، والمستوى أو المقياس العام الذي يحدد خيرية النظم السياسية أو شريتها .

على أن من الشائع كذلك ، استخدام لفظ Ethics في معنى ضيق يعادل قولنا ، علم الأخلاق الخاص ، الذي يفضل أحياناً للدلالة على دراسة خير الإنسان أو رفاهيته ، متى كان من الممكن أن يتحقق هذا الخير عن طريق النشاط العقلي عند الأفراد بما هم أفراد .

وهذا المعنى الأخير هو الذي قصرت عليه إجمالاً علم الأخلاق في العرض التاريخي التالي ، وفي نفس الوقت لم أحاول أن أفضل كل الفصل بين الموضوعين ، لأن العلاقة بينهما - على أقل تقدير في كثير من المذاهب التي

يتعين علينا أن نعالجها - تبدو وثيقة جداً ، وليس من العسير أن نثبتين صعوبة الفصل بينهما ، سواء أدنونا من الحدود التي تفصل بينهما من ناحية الأخلاق أم من ناحية السياسة ، لأننا نلاحظ من ناحية أن الناس فرادى ، هم بوجه عام أعضاء في جماعة سياسية أو هيئة لها حكومة ، وما نسميه فضائل عندهم ، إنما تبين عنه بوجه خاص معاملاتهم لرفاقهم ، وأظهر لذاتهم وآلامهم قد صدر كله أو بعضه من علاقاتهم بغيرهم من الناس ، ولهذا فإن أكثر الذين يعتبرون الفضيلة أو اللذة المقوم الوحيد أو الرئيسى للخير الأسمى عند الإنسان ، مضطرون إلى التسليم بأن هذا الخير لا يلتبس في حياة عزلة تنسكية يهمل فيها خير الجماعة ورفاهيتها . إنهم مضطرون إلى التسليم بأن « لعلم الأخلاق الخاص ، جانباً سياسياً ، ومن المتفق عليه - من ناحية أخرى - أن أقصى مقصد رئيسى للرجل السياسى ، إنما هو العمل على ترقية الخير عند مواطنيه المعاصرين له ، وعند الأجيال المقبلة منهم باعتبارهم أفراداً . ولهذا وجب أن يكون البحث في خواص هذا الخير جزءاً متما لعلم السياسة . ومع هذا فإننا - إلى حد كبير - قد ندرس عناصر الخير وشروطه عند الناس فرادى ، طالما كان من الممكن أن يتحقق هذا الخير عن طريق النشاط العقلى الذى يقومون به أنفسهم أو يقوم به أفراد آخر يمثلون أشخاصاً بعينهم ، من غير اعتبار للطريقة التى يتعين بها شكل الحكومة ووظائفها بالنظر إلى نفس الغاية ، وعلى هذا فسينصب اهتمامنا فى الصفحات التالية على أول هذين الموضوعين (الأخلاق) بميزاً عن الموضوع الآخر (السياسة) .

٣ - علم الاجتماع وعلم النفس :

ومهما يكن من شئ فإننا حين نتصور الفرد منعزلاً على حدة ما أمكن

ذلك ، لكي تتأمل فيه من وجهة نظر أخلاقية ، تتكشف أمامنا علاقة أخرى لعلم الأخلاق ، هي علاقته بعلم النفس الذي يعنى بدراسة الإنسان من الناحية النفسية أو العقلية . وسرعان ما يهديننا النظر العقلي إلى أن الخير الحقيقي للإنسان ، لا يمكن أن يتمثل في شيء خارجي أو مادي كالثروة مثلاً ، بل لا يقوم حتى في مجرد الصحة التي يتمتع بها الجسم ، تلك الصحة التي أظهرت التجربة إقترانها بالإفراط في الشر والتساهل في الشقاء . ويلوح لنا أننا نبني حكمنا على الناس بأنهم أخيار أو أشرار - شجعان عدول أهل عفة ، أو على النقيض من ذلك ، على أساس ما نلاحظه في سلوكهم من آثار خارجية . ومع هذا فإن المفكرين متفقون بوجه عام على أن مثل هذه الأحكام سطحية وعرضية لأن تكون خاطئة ، وأن من الضروري أن تتوافر في صاحب الفعل (الأخلاقى) حالة عقلية خاصة ، وأن يكون له مقصد معين ، وغرض يسعى إليه ، وباعث أو ميل يدفعه للعمل ، حتى يتيسر لنا أن نعتبر العمل خيراً من وجهة النظر الأخلاقية . ثم إننا حين نحلل الآثار الخارجية السالفة الذكر بدورها ، نجد أن ما اعتبرناه بحق خيراً أو شراً أقصى ، يكاد يكون في كل الحالات نتائج لوجدانات الناس وغيرهم من كائنات حساسة ، أو نتائج للخلق الإنساني والإرادة البشرية . ولهذا فإن جميع مدارس الأخلاق تكاد تكون على اتفاق في أن الغرض الرئيسى من البحث الخلقى ، يجب أن يكون على اتصال بالجانب النفسى في حياة الإنسان سواء :

(١) أسلم أتباع هذه المدارس ، بأن غاية الإنسان القصوى ، تقوم في وجوده النفسى باعتباره لا يعدو أن يكون صاحب حس وعاطفة ، موحد بين هذا الوجود النفسى وبعض ضروب الوجدانات أو اللذات المرغوب

فيها أو بينه وبين نوع أو عدة أنواع من هذه الوجدانات .

(٢) أم رأوا بالآخرى أن خير العقل يجب أن يقوم فقط - أو بوجه خاص في نوع نشاطه - أى في كماله الأخلاقى .

وحين نحاول أن نصوغ كلا من وجهتى النظر في مذهب واضح كامل ، نجد أننا مسوقون حتما إلى دراسات سيكولوجية أبعد مدى :

إما : (١) لكى نختبر مختلف أنواع اللذة والالم ونعرف درجاتهما المتباينة .

(٢) أو لكى نحدد طبيعة الفضائل المختلفة أو صفات الخلق الخيرة وأضدادها ، ونعرف العلاقات المتبادلة بينها .

وقد عرضت للحديث عن خير الإنسان باعتباره موضوع اختيار أو مقصد مبعثه التفكير . وقد أردت بهذا أن أميز بينه وبين موضوع الدوافع التى لا تعدو أن تكون حسية ووجدانية ، وهى الدوافع التى تكفل الحض على العمل المضاد للخير الحقيقى كما يدركه الإنسان . ولكن فكرة « الاختيار العقلى » أو « الحض على العمل » تقوم على التروى الذى تكتشفه مصاعب ، ويبدو للبعض أن الدافع الأقصى للعمل يصدر دائماً عن الشعور لا عن العقل ، ومن هنا كان التحليل السيكلوجى الدقيق ضروريا للإبانة عن عمل العقل العادى فى الفعل الذى نسميه عقلياً ، وللكشف بوجه خاص عن علاقته بالرغبات أو مظاهر النفور التى تنشأ - فى بعض الحالات على الأقل - مستقلة عن العقل ، وتبدو فى حالة صراع معه . وإلى جانب هذا كان علماء الأخلاق - أثناء الجدل الذى ثار بينهم بصدد ما هو خير حقيقى أو مرغوب فيه - أى بصدد طبيعة الخير الأساسية التى أسلفنا توضيحها - كان هؤلاء العلماء يلجأون على الدوام إلى رغبات الإنسان الواقعية فى شرح

وجهاً نظراً على افتراض أن ما يشده الإنسان ويرغب فيه بحق ، يطابق ما يرغب فيه بطبيعته أو باستمرار أو بوجه عام . وهكذا نجد ألا مناص من أن تنتهى المسائل الخلقية بشتى الطرق إلى الأبحاث السيكولوجية . بل فى وسعنا أن نقول إن جميع الأفكار الأخلاقية الهامة ، هى حقائق سيكولوجية كذلك ، مع جواز استثناء التقابل الأساسى بين « الخير » و « الشر » والاستقامة والفساد ، بما لا يعنى علم النفس عن طريق مباشر ، لأنه يعالج البحث فيما هو كائن ، لا فيما ينبغى أن يكون^(١) .

٤ - علم النفس - دراسة الواجب أو السلوك القويم :

إن التقابل السالف الذكر - بين الخير والشر ، والاستقامة والفساد ، كثيراً ما يعتبر تعبيراً عن شيء واحد ، والواقع سياتى أن نقول - فى الأغراض العادية - « سلوك قويم .. أو خير » ، و « بواغث فاسدة أو أو شريرة » ، وإذا أمعنا النظر فى هذا الموضوع ، وجدنا أن الفكرة الشائعة عما هو خير لكائن بشرى - حتى إذا قصرنا الحديث على ما هو « خير أقصى » أو « خير فى ذاته » ، لا على ما يكون مجرد وسيلة لتحقيق غاية أبعد منه - تتضمن معنى أوسع من الفكرة الشائعة عن الاستقامة بالنسبة للإنسان أو إدائه لواجبه ، بل تتضمن - فكرة الخير - أيضاً مصلحته أو سعادته . وما من شك فى شيوع الاعتقاد بأن أفضل ما يستطيع الإنسان عمله وأقصاه

(١) علم الأخلاق أضيق مجالاً من علم النفس من حيث إنه ينصب على دراسة السلوك الإنسانى الذى يصدر عن عقل دراك وإرادة حرة ، ويستبعد من مجاله كل سلوك لا يدخل فى هذا المجال ، أما علم النفس فإنه يدرس السلوك فى كل صورته - سلوك الحيوان والطفل والمجنون والشاذ بالإضافة إلى أن علم الأخلاق علم معيارى normative - بالمعنى الذى أسلفناه فى المقدمة . وأما علم النفس فهو علم وضعى positive لأنه يدرس الظواهر الوجدانية كما هى لا كما ينبغى أن تكون « المنزجان » ،

هو أن يؤدي واجبه ، وأن قيامه بالواجب كفيل بأن يحقق مصلحته الحقيقية أو يلبه سعادته . ولكن هذا لا يلزم عنه أن تكون فكرة الواجب وفكرة المصلحة شيئاً واحداً ، بل لا يلشأ عنه إمكان معرفة الصلة الدائمة بينهما معرفة علمية ، والتدليل عليها بالبرهان ، فإن هذه العلاقة كثيراً ما ينظر إليها المحدثون من العلماء كمسألة عقيدة - كشيء تركته العناية الإلهية مشوباً بالغموض ، حتى يؤدي الواجب باعتباره واجباً ولا يكون مرد أدائه إلى مجرد تقدير لمحبة الذات .

ومن هنا نصل إلى تصور آخر لعلم الأخلاق ، يبدو فيه معنياً بوجه خاص بالقواعد العامة التي يقوم عليها الواجب أو العمل القويم - وهي التي تسمى أحياناً بمجموعة القوانين أو الشرائع الخلقية - على اعتبار أنها مفروضة على كل إنسان ، بحيث يطيعها بغض النظر عن مصلحته الشخصية ، فإن صلة الواجب بسعادة الإنسان الخاصة ، تعتبر شيئاً ثانوياً في نظر الأخلاق . ومن هذه الوجهة تتصل دراسات الأخلاق عن طريق جديد بالإلهيات ، إلى الحد الذي تعتبر فيه قواعد الواجب بمجموعة قوانين وضعت عن التشريع الإلهي . بل إنها تتصل إلى جانب هذا - كما سنرى - بفقه القانون المجرد اتصالاً وثيقاً من حيث إن هذا العلم معنى بدراسة قواعد القانون التي يدركها العقل على أنها صادقة صدقاً طبيعياً ومطلقاً ، ومن ثم فإن طاعتها مفروضة على الناس من غير تشريع إنساني يفرض عقاباً قانونياً على من يعصيها ، لأن مثل هذه القواعد القانونية يجب أن تكون في كل الحالات جزءاً كبيراً من مجموعة القوانين الخلقية - وإن كانت لا تكون كل هذه المجموعة : وفي وسعنا أن نقابل بين هذا الرأي في تصور الأخلاق باعتباره اتجاهاً حديثاً وبين الرأي الذي أسلفناه من قبل ، وهو الذي شاع

عند فلاسفة اليونان بوجه عام^(١) . والانتقال من الرأى القديم إلى الرأى الحديث يعزى إلى تأثير المسيحية بوجه خاص ، وإلى تأثير فقه القانون الرومانى بوجه عام . ومن المحقق أن فكرة قانون الآلهة الثابت غير المكتوب لم يخل منها قط النظر الأخلاقى عند الأغريق ، ومع ذلك فإن فكرة القانون لم تعالج باعتبارها آخر تصور أساسى انتهت إليه المذاهب الأخلاقية القديمة ؛ ومرجع هذا إلى أنها تفترض أن الإنسان ككائن عاقل من واجبه أن ينشده خيره الاسمى فى حياته الدنيا ، ولذلك فإن القوانين التى يلزم بطاعتها يجب أن تبدو وسائل مؤدية لتحقيق هذا الخير ، أو خصائص فيها يتحقق هذا الخير . والتغير الذى أحدثته المسيحية فى هذا الصدد يبدو عند النظر إلى آثاره فى المجلس البشرى بوجه عام أجلاً شأنه منه إذا قصرنا النظر على تأثيره فى العقول التى تغلغت فيها الروح الديلية تغلغلاً كاملاً . ذلك لأن القديس المسيحى الصادق قد عاش حتى على هذه الأرض حياة لا تقل عن حياة الفيلسوف الوثنى ، من حيث إن ذلك القديس قد آثرها على سائر أساليب الحياة الدنيا ، وكما عاش الفيلسوف الأفلاطونى حياة لم يكن جوهرها الفضيلة العملية بقدر ما كان جوهرها قائماً فى مظهرها الخارجى . ومع هذا فإن هذه الحياة الدنيوية لم توفر للقديس غير جزء ضئيل من التمتع سلفاً بالنعيم المقيم الذى أمل فيه . وفى رأى الكثيرين من عامة المسيحيين يتلاشى الخير الأقصى للإنسان بالإمعان فى مجرد التأمل الأخلاقى فى الإشراق اللانهاى (المطلق) لحياة سعيدة مقبلة ، يمنحها الله بطريقة خارقة للعادة جزاء وفاقاً على طاعة

(١) هذه العبارة ينقصها بعض التحديد ، كما تطبق على المذهب الرواقى ، الذى تم على يد

أصحابه . كما سيظهر عاجلاً . الانتقال من طريقة التفكير القديمة إلى طريقة التفكير الحديثة .

انظر الفقرة الخامسة عشرة والتاسعة عشرة من الباب الثانى والفقرة الأولى من الباب الرابع .

قوانينه ، بل لعل الأخرى أن نقول إن جمهور المسيحيين يرى أن مجموعة القوانين الأخلاقية أقرب ما تكون شهاً بالشرائع الإنسانية من حيث إنها مؤيدة بالقصاص^(١) ، وربما كان الخوف من عذاب الجحيم - في كل عصور المسيحية - باعثاً أقوى في حمل الناس على تجنب الرذيلة ، من الأمل في نعيم الجنة . وعلى أي حالين ، قد أصبح أقصى خير أو شر للإنسان شيئاً يمكن تخيله ووصفه وصفاً بليغاً ، ولكنه لا يعرف على وجه الدقة ولا يخضع للبحث العلمي ، وبهذا حدد موضوع علم الأخلاق نفسه من جديد ، كقانون خلقي ، وهو مجموعة قواعد مفروضة على الناس إطلاقاً ، وقد وضعت لهداية السلوك الإنساني وإرشاده وإن لم يدع أصحابها انطواءها على رأى دقيق في الخير الإنساني .

هـ - علم الأخلاق وفقه القانون :

كان الاعتقاد الشائع عند رجال الكنيسة المسيحية في أولى مراحل تاريخها ، أن قواعد الأخلاق - في جملتها إن لم تكن بحذافيرها - قد تكشف

(١) كان المتأخرون من مفكرى اللاهوت في العصر الوسيط - من أمثال دانت سكات ووليام أوكام - يردون الالتزام في القوانين الأخلاقية إلى سلطة خارج الذات هي إرادة الله وأحكامه المطلقة أو هي الوعد والوعيد ، الجنة والنار في الكتب المقدسة ، فالخير يكون خيراً لأن الله أراد كذلك ، ولو أراد الله أن يكون عكس ذلك لكان ما أراد . . ومن الأخلاقيين (أمثال توماس هوبز) من رد القوانين الأخلاقية إلى سلطة الحاكم السياسي المطلق أو الدولة التي تقرر خيرية الأفعال أو شريرتها . وقد كانت الرواقية يرون أن الأفعال مبررة عن الخير والشر - على الحساد - ولكنها تكسب صفة الخير والشر وفقاً للغاية التي تهدف إليها ، ولكن كدويرث - من أفلاطوني كبرج - كانت يرى وجود فروق جوهرية أبدية بين الخير والشر مستقلة عن تحكم الإرادة الإلهية والإنسانية على السواء ، ومثل هذا فراء عند المعتزلة في الاسلام لأنهم رأوا أن في طبيعة الفعل ما يجعله حسناً أو قبيحاً ومن هنا جاءت سلطة العقل وقدرته على معرفة الخير والشر ولو لم يرد بهما شرع .

الترجمان ،

عنها الوحي ، ولم تعرف عن طريق العقل المحض ، ولهذا من كان الطبيعي أن يقع على عاتق رجال اللاهوت تأويل هذه القواعد التي وضعت عن الشريعة الإلهية ، وكان على القساوسة أن يعملوا على تطبيقها ، ولكن عند ما شرع المدرسيون في دراسة علم الأخلاق دراسة فلسفية ، بدأ يتضح في جلاء اتصال عنصرين في هذه القوانين : عنصر يتميز بالطابع المسيحي ، وعنصر يمكن إدراكه عن طريق العقل الطبيعي ، قد فرض على كل إنسان مستقلاً عن الوحي . ويبدو لنا أن تطور فقه القانون النظري الذي أعقب إحياء دراسة القانون الروماني إبان القرن الثاني عشر ، قد أدى إلى قيام نظرية دقيقة في العنصر الثاني . ثم تجلت فكرة قانون الطبيعة في الدراسات المتأخرة التي تناولت مبادئ القانون في روما ، وعدلت هذه الفكرة في سهولة وبغير تكلف لكي تشمل العنصر الذي بدا في الأخلاق مستقلاً عن الوحي . ومن الحق أن يقال إن القانون الطبيعي الذي عني به فلاسفة القانون لم يكن معنياً بالسلوك القويم بوجه عام ، بل اقتصر على معالجة مثل هذه الأعمال الصالحة (أو التعفف عن الخطأ) كما يستلزمها إشباع مطالب الآخرين المشروعة ، ومن ثم لم يكن من الصواب توحيد هذا القانون الطبيعي مع أكثر من جزء في مجموعة القوانين الخلقية . ومهما يكن من شيء فإن هذا الجزء كان من الأهمية البالغة بحيث إن التمييز الذي لاحظناه الآن كان يهمله مفكرو العصر الوسيط وبداية العصر الحديث في كثير من الأحيان ، أو يعرضون له باعتباره شيئاً ثانوياً ، واعتبرت فكرة القانون الطبيعي متفقة مع الأخلاق بوجه عام ، من حيث إنها تدرك عن طريق العقل وتتمشى مع السلوك الخارجي .

نشأة الملكية الخلقية :

ويتصل بهذه النظرة القانونية للأخلاق بوجه خاص ، القول بأن البحث في نشأة الملكية الخلقية قد شغل مكاناً بارزاً في الدراسات الحديثة التي تناولت علم الأخلاق . ولما كان الذي يهيمن على الإنسان ، أو ينبغي أن يهيمن على تصرفاته ، ينظر إليه على أنه ليس إلا الملكية التي تمكننا من إدراك خيرنا الحقيقي وأسبابه وشروطه الرئيسية ، كان من العسير أن نرى أهمية للبحث في كيف نشأت هذه الملكية ، أكثر مما يرى المشتغل بالهندسة أهمية للبحث الذي يستقصى نشأة الملكية التي تدرك المكان . ولكن حينما بدأت الملكية الخلقية تدرك على أنها الضمير - ونعني به ملكة تدرك القواعد التي تفرض على الناس إطلاقاً ، بحيث ينصاع لها الإنسان دون نظر إلى مصلحة ظاهرة تعنيه . وهذا الضمير مشرع في باطن الإنسان ، يطالب بالسيطرة المطلقة التي لا يحدها قيد ولا شرط ، على كافة منابع التي تصدر عنها أعمال الإنسان حينما بدأت تلك الملكية الخلقية تدرك على هذا النحو كان من المنتظر أن تكون شرعية هذا الادعاء موضع اعتراض وبحث دقيق ، وليس من العسير أن نفهم كيف أن هذه المشروعية قد ظن أنها تعتمد على أصالة الملكية ، أي على كونها جزءاً من النموذج أو الصورة التي نشأت في الأصل على أساسه طبيعة الإنسان . وعلى هذا كان من المؤلف اعتبار البحث في الحياة الخلقية عند الأطفال والهمج ، بل حتى عند الحيوانات ، كما اعتبرت بعض النظريات الافتراضية في نمو النفس وتطورها ، ملحقاً أو مقدمة ضرورية للبحث الخلقى الحديث .

الإرادة الحرة :

وهكذا أصبح للبحث في الإرادة الحرة خطره ، عن طريق التصور القانوني لعلم الأخلاق ، فالرجل العادي لا يبحث بطبيعة الحال فيما إذا كان حراً أو غير حر حين يلشد خيره الخاص ، متى عرف ما هو هذا الخير وأدرك أن تحقيقه ممكن عن طريق العمل الاختياري ، ولكن عندما يقارن سلوكه بمجموعة شرائع وضعت عقوبات توقع على من يعصون أوامرها ، يصبح النظر في إمكان إطاعته للقانون الذي يحاكم بمقتضاه أمراً يبنياً لامناص منه ، إذ أن توقيع العقاب عليه في حالة عجزه عن طاعة القانون يبدو منافياً لفكرتنا عن العدالة ^(١)

نظرة مجملة لعلم الاجتماع :

وصفوة القول إن موضوع الأخلاق إذا نظرنا إليه نظرة شاملة ، بدأ متضمناً لما يلي :

(١) البحث في مقومات الخير وشروطه عند الناس باعتبارهم أفراداً ، ويتخذ هذا البحث بوجه خاص صورة اختبار للطبيعة العامة والأنواع الخاصة لما يلي : (أ) الفضيلة (ب) واللذة والوسائل المؤدية إلى تحقيق هاتين الغايتين .

(١) كانت الإرادة الحرة - أو موضوع الجبر والاختيار - مثاراً لجدل حيف بين علماء الأخلاق ورجال القانون على السواء ، ولكن القوانين الوضعية - ومنها المعبري - تتمشى مع المذهب التقليدي في المسؤولية وهو الذي يقوم على اعتبار الإنسان حر الاختيار . وأما الأخلاق فقد وضعت فيها مذاهب كثير متضاربة لعل أقواها اليوم مذهب الجبر الذاتي Self-determinism - وهو الذي يقتصر قيام الحرية مقيدة بطبيعة صاحبها وشخصيته ومنفصل الحديث عن هذا المذهب وغيره في كتاب لنا نضعه الآن عن المسؤولية ، دراسة مقارنة في مذاهب الأخلاق وتشرع الإسلام والقانون الجنائي . المترجمان ،

(٢) البحث في مبادئ الواجب أو القانون الخلقى وأهم تفاصيله - من حيث إنه متميز من الفضيلة .

(٣) البحث في طبيعة ونشأة الملكة التى يدرك بها الواجب ، بل البحث فى نصيب العقل فى عمل الإنسان بوجه عام ، وصلته بمختلف أنواع الرغبة والكراهية .

(٤) اختبار مسألة الإرادة الحرة عند الإنسان .

ويتصل علم الأخلاق بالعلم الإلهى من حيث إن الخير العام المطلق يشمل الخير الإنسانى أو يضارعه ، ومن حيث إن الأخلاق بمجموعة قوانين شرعها للناس إله .

ويتصل علم الأخلاق بعلم السياسة من حيث إن الخير عند الفرد مرتبط بخير مجتمعه .

ويتصل كذلك بفقه القانون - إن كان هذا منفصلاً عن السياسة - من حيث إن الأخلاق تطابق القانون الطبيعى .

وأخيراً نلاحظ أن كل فرع من فروع البحث الخلقى يكاد يتصل - فى بعض نواحيه على أقل تقدير - بعلم النفس ، والأبحاث التى تتناول نشأة الملكة الخلقية وحرية الإرادة أبحاث سيكولوجية محضة ، إلا إذا اعتبرنا علم النفس متميزاً عن علم ما بعد الطبيعة (المتافيزيقا) ونظرنا إليه على أنه علم تجريبي بحث ، فإن مباحث الإرادة الحرة قد تستبعد من نطاق علم النفس وتدخل فى مجال ما بعد الطبيعة .

وسنبداً الآن بتتبع تطور التفكير الخلقى بإيجاز منذ نشأته فى أوربا إلى عصرنا الحاضر ، وسنقصر اهتمامنا إبان المرحلة الأخيرة من هذا العصر على أساليب التفكير التى بدت فى إنجلترا أو كان لها أثر ملحوظ هناك .

وجدير بنا أن نلاحظ أن لفظ أخلاقي (Moral) يستخدم في العادة مرادفا للفظ (Ethical) لأن اللفظ اللاتيني Moralis هو ترجمة للفظ اليوناني ἠθικός وسأستعملها في هذا المعنى في الفصول التالية^(١).



(١) هذا رأى له ما يبرره ، ولكن بعض الكتاب يعتبرون اللفظ الأول Moral أعم من الثاني ، لأنه نسبة إلى Morals أي الاخلاق والآداب بوجه عام . أما لفظ Ethical فنسبة إلى Ethics أي علم الاخلاق بمعنى البحث العلمي في الاخلاق بوجه عام ، وبهذا يمكن التفرقة بين اللفظين المشار إليهما في صلب الكلام بأن نقول إن Moral يراد بها ما يتفق مع الاخلاق والآداب كما تعارف عليها الناس ، أما Ethical فسيراد بها ما يتفق مع مبادئ علم الاخلاق وواضح أن المعنى الثاني أخص من الاول وأتينا بهذا تلافى ترجمة اللفظين بكلمة واحدة ، إلا إذا فرقنا اصطلاحا بين كلمة خلقي وأخلاقي .

البَابُ الثَّانِي

علم الاخلاق في العصر اليوناني والروماني

الباب الثاني

علم الأخلاق في العصر اليوناني والروماني

الفصل الأول

الفلسفة قبل سقراط

فيثاغورس — هيرقليطس — ديمقريطس

لم يكن البحث الخلقى في بلاد اليونان ، ومن ثم في أوربا ، كما أن عناصر الحضارة الأدبية بدورها ، لم تكن بدءاً فجائياً غير مسبوق بمقدمات تمهد له ، فإن العبارات البسيطة المتناثرة أشتاتاً عن قواعد السلوك القديم ، هذه العبارات التي بدت فيها نواة النظر الخلقى في كل مكان ، تقدم لنا عنصراً جديراً بالملاحظة من عناصر الأدب الإغريقي في شعر الحكمة إبان القرن السابع والسادس قبل ميلاد المسيح . وأهمية هذه العبارات في تطور الحضارة الإغريقية يميزها كل التمييز ذلك الإحصاء الذي تناقله الناس جيلاً بعد جيل بصدد الحكماء السبعة^(١) في القرن السادس قبل الميلاد ، ويظهر أثرها الملحوظ على التفكير الخلقى في المراجع التي وضعها أفلاطون وأرسطو عن تعريفات الشعراء والحكماء وأمثالهم . ولكننا نلاحظ بين تلك العبارات - كما كانت - والفلسفة الخلقية هوة سحيقة القرار ؛ ورغم أن طاليس - الذي عاش حوالي ٦٤٠ - ٥٦٠ ق . م - وهو أحد الحكماء السبعة ، كان أول فلاسفة اليونان الطبيعيين ، فليس لدينا دليل نبنى عليه افتراضنا أن حكمته العملية كانت ذات

(١) تطلق هذه التسمية على سبعة من رجال الحكمة العملية والسياسة والتشريع والفلسفة ،

عاشوا في الفترة ما بين ٦٢٠ - ٥٥٠ ق . م تقريباً . ولقد تعددت القوائم التي تتضمن أسماء هؤلاء الحكماء واختلفت بصدد أسماء ثلاثة ، ولكنها اتفقت جميعاً في ذكر أسماء أربعة هم سولون وطاليس وثيلاكوس وبياس .
الترجمان ،

مسحة فلسفية . وقد كان الاهتمام بموضوعات البحث الطبيعي والميتافيزيقي - مستقلة عن موضوعات البحث الخلقى - يميز الفلسفة الإغريقية بوجه عام ، فى الفترة التى فصلت بين طاليس وسقراط ، إذ لم يكن بين الفلاسفة الأولين الذين جرت العادة باعتبارهم سابقين على سقراط ، إلا ثلاثة - مع استثناء السوفسطائية - تستحق تعاليمهم الخلقية أن نوليها اهتماماً ، ونعنى بهؤلاء الثلاثة فيثاغورس وهيراقليطس وديمقريطس . وبما يجدر ذكره أن كل فيلسوف من هؤلاء الثلاثة قد مثل - بطريقة شائعة - ناحية هامة من النواحي التى ظهرت بعد ذلك فى التفكير الذى تلا سقراط .

فيثاغورس (حوالى ٥٨٠ - ٥٠٠ ق.م)

وقد كان أول هؤلاء الثلاثة فيثاغورس ، وربما بدا أعظمهم أهمية إن تيسر لنا أن نتبع فى شىء من الدقة حتى يحمل كتاباته خلال ذلك النقاب الكثيف من الأساطير التى طغت على ما يتناقله عنها المؤرخون . ومهما يكن من شىء فإن أعظم المصادر الموثوق بها يمثل لنا فيثاغورس مؤسس جماعة أو منشئ نظام تجمع أعضاؤه مقاصد أخلاقية وأهداف دينية تقوم على الاعتقاد فى تناسخ الأرواح ، أكثر مما يصوره منشئ مدرسة فى الفلسفة الخلقية ، فإن القواعد التى وضعها فى الاعتدال (ضبط النفس) والشجاعة والإخلاص فى الصداقة وطاعة القانون واحترام الحكومة وفى توصيته بحاسبة النفس فى كل يوم ، بل حتى فى القواعد التى وضعها فى الحرمان (الزهد) وطقوس العبادات التى نعتقد أنه حاضر فيها ، فى كل هذه القواعد نستشف مجهوداً بين الأصالة والحساسية لصوغ حياة الناس بحيث تنزع نحو التشبه بالله بما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً ؛ ولكن هذه القواعد قد قبلت - فيما يلوح لنا - بأسلوب الاعتقاديين أو أهل النبوة ، أكثر مما قبلت بأسلوب

الفلاسفة ، كما يبدو لنا أن حواريه قد سلخوا بها - محققين أو متعسفين -
 باحترام غير فلسفي إطلاقاً ، كلما قيل : « قال الأستاذ (١) » .

ومع هذا فإن في وسعنا أن نلصق ناحية فلسفية خالصة في بعض الاشتات
 المتناثرة التي تنهت إلينا من نظرية الفيثاغوريين . وعلى هذا فإن أول
 ما يروينا أن قضية الفيثاغوريين التي تقول إن جوهر العدل - الذي يدرك على
 أنه القصاص العادل - تتمثل في العدد المربع ، وهذه محاولة جادة ترمى إلى
 بسط النظرية الرياضية للكون - وقد كانت أخص ما يميز المذهب الفيثاغوري -
 حتى تشمل مجال الأخلاق . وقد استخدمت فكرة « التريع » من غير شك
 في التعبير عن التناسب الدقيق في مجازاة كل بما يستحقه - ذلك الذي اعتبر في
 العادة جوهر العدالة في القصاص ، وكذلك الحال في القضايا التي قرر فيها
 الفيثاغورية أن الفضيلة وسلامة الجسم « انسجام » وأن الصداقة « تعادل في
 الانسجام » ، وكذلك في تصديفهم للخير مع الوحدة والحد والاستقامة ونحوها ،
 وللشروع أضداد هذه الصفات ؛ نجد على أقل تقدير نواة النظرية التي قرر
 فيها أفلاطون أن الخير في السلوك الإنساني كالخير في الطبيعة الخارجية والآثار
 الفنية يستند إلى علاقات كمية معينة في عناصر النتيجة الخيرة ، وهذه العلاقات
 ذات نسب دقيقة بحيث يمتنع الإفراط أو التفريط .

هيرقليطس (حوالي ٥٣٠ - ٤٧٠ ق.م)

إذا كان فيثاغورس قد سبق إلى تمثيل بعض وجوه المذهب الأفلاطوني ،

١ - تعرى هذه العبارة المشهورة في الأصل إلى الفيثاغورية (المؤلف) . يقتضى أسلوب
 الاعتقاديين أن يقال قواعد الأخلاق وكأنها قضايا مسلم بها فيقبلها الناس من غير جدل ،
 أما أسلوب الفلاسفة الذي يشير إليه المؤلف فيقتضى عكس ذلك بحيث يقوم تقبل الناس للقواعد
 عن اقتناع عقلي .

فإن هيرقليطس يمكن اعتباره بشيراً بالمذهب الرواقى . ومن المحقق أنا لانجد مبرراً يبرر الافتراض بأن العنصر الأخلاقى فى تفكيره الفلسفى « الغامض » قد انتهى إلى شىء يمكن اعتباره مذهباً أخلاقياً كاملاً . ولكنه حين يوصى الناس بطاعة « القانون الإلهى الذى تستند إليه كل القوانين البشرية » والعدالة التى تخضع لها حتى الآلهة ؛ وهو حين يفرض عليهم التمسك فى حزم « بالعقل » الذى يعتبر بحق خطأً مشتركاً بين الناس جميعاً - ولو أن أكثر الناس يستسلمون لخداع الحواس وينزلون بالسعادة إلى درك إشباع أخس الشهوات - وهو عند ما يقول للناس « إن الحكمة هى أن ... تعمل وفقاً للطبيعة مع العقل » نبتين صفة من الصفات التى تميز المذهب الرواقى فى توقيده الشديد الذى يبدىه نحو قانون موضوعى ذى ثلاثة أوجه : عقلى وطبيعى وإلهى . وكذلك الحال فى نظرتة التفاؤلية إلى عالمنا الملىء بأسباب القتال والكفاح ، كما هو فى نظر الله كله « خير وحق وعدالة » - وما الظلم الظاهرى فى هذا العالم إلا ظلاً بالنسبة إلى الإدراك البشرى - ونلاحظ فى هذا بؤادر ضعيفة ستظهر فى البرهان الدقيق الذى دلل به الرواقية بعد ذلك على كمال العالم . وفى اعتقادنا أن هيرقليطس - حين أذعن وأسلم نفسه لهذه النظرة الإلهية أو الكونية نحو الأشياء - قد توصل بوجه خاص إلى « الانشراح أو السرور » (εὐαρεσθησιν) الذى قيل إن هيرقليطس كان يعتبره الخير الأسمى . ونلاحظ أن الرواقية المتأخرين قد استخدموا هذا اللفظ نفسه للتعبير عن حالة مماثلة للإذعان للشرائع الإلهية عن رضا وطوعية .

ديموقريطس (حوالى ٤٦٠ - ٣٧٠ ق. م)

إن ديمقريطس - الذى كان مذهبہ الفلسفى فى جملته يتصل بالمذهب

الأيقورى بصلة تشبه من بعض الوجوه العلاقة التى تربط هيرقليطس بالمذهب الرواقى - يعتبر - هيرقليطس هذا - عادة فى عداد المفكرين السابقين لسقراط ، لأن نظريته تبدو مجردة من كل أثر لسقراط الذى صدرت عن تعاليمه خاصة كل مدارس التفكير الأخلاقى الكبرى فى بلاد اليونان .

وأياً ما كان الأمر فإننا إن تحدثنا فى وجهة النظر التاريخية قلنا إن ديمقريطس يعاصر سقراط ويصغره سنأ يضع سنين . وسبقه للمذهب الأيقورى فى ميدان التفكير الفيزيقي (الطبيعى) أوضح فى سبقه له فى مجال التفكير الخلقى ، إذ تيسر لديمقريطس أن يمد أيقور يحق بالجزء الرئيسى فى نظريته بصدد التفكير الفيزيقي أكثر مما يبدو هذا فى مجال الأخلاق ، ومع ذلك فإن بعض شتى الأجزاء التى بقيت لنا من أبحاثه الخلقية تنسم بطابع أيقورى واضح . ويلوح لنا أن ديمقريطس كان أول مفكر أعلن فى وضوح أن « السرور ، أو « المرح » (*eudaimonia*) هو الخير الأسمى أو الأسمى ، وتوحيده بين هذا الخير وبين اعتدال مزاج العقل وهدوئه (*symmetria, ataraxia*) وتوصيته بالاعتدال والحد من الرغبات كوسيلة لتحقيق أكبر لذة ، وإيثاره لذات النفس على لذات الجسد وحده ، والاهتمام الذى خلعه على التبصر أو الحكمة وخاصة لأنها تحرر أصحابها من رهبة الموت وما يعقبه ، كل هذه النواحي فى تفكيره لها ما يقابلها فى نظرية الأيقوريين ، ومهما يكن من شئ فإن الشطر الرئيسى فى تعاليمه الخلقية - على قدر ما تمكنا من الحكم عليه أشتات الأجزاء التى تناهت إلينا من آثاره - كان فيما يبدو من ذلك النوع فى التفكير غير المنظم الذى ينحدر إلى عصر ما قبل سقراط . والكثير من أقواله - مثل : ارتكاب الظلم أسوأ من احتماله ؛ إن مجرد الرغبة فى ارتكاب الفعل الخاطئ وليس ارتكاب العمل الخاطئ وحده ، شئ سيء وبغيض إلى

النفس - مثل هذه الأقوال يبدو تعبيراً ساذجاً عن أسلوب رفيع من عاطفة خلقية لم ترتبط بمذهب العقل الذي عبر به عن وجهة نظره في الخير الأقصى - ونستطيع أن نقول إجمالاً إن ما بقي من أبحاث ديمقريطس الخلقية يمكننا من أن نحدد البصدد الاتجاه الذي كان يمكن أن يكون عليه تحول الفلسفة اليونانية إلى مجال الأخلاق من غير ديمقريطس ، ذلك التحول الذي يعزى بحق إلى سقراط ، ولكن لا يحق لنا أن نعزو إلى مؤلف هذه الفقرات أكثر من تصور أولى للشروط الشكلية الصورية التي يتعين على التعاليم الأخلاقية أن تحققها ، قبل أن يكون من حقها أن تدرس دراسة علمية .

وفي الحق إن الفلاسفة لم يستطيعوا أن يقيموا مذهباً أخلاقياً على وجه مرض إلا بعد أن اهتموا اهتماماً ملحوظاً بكشف الغموض وإزالة التناقض الذي كان يبدو في الآراء الأخلاقية المشتركة بين الجنس البشري ، وإلى الحين الذي تم فيه ذلك كانت النصائح الأخلاقية التي يسديها الفيلسوف - بالغاً ما بلغ احتقاره لشأن العامة - تشاطر هذه العيوب لا محالة . ولهذا الغرض مست الحاجة إلى عقل فلسفي من الطراز الأول يركز اهتمامه في دراسة المشاكل العملية . ولأول مرة يجتمع في فلسفة سقراط الاهتمام الملحوظ بالسلوك والرغبة الملحة في طلب المعرفة . وهي رغبة صرفها في نفس الوقت عن الأبحاث الطبيعية والميتافيزيقية التي استنفدت كل اهتمام من سبق سقراط من الفلاسفة ، نفور عميق من النتائج التي انتهى إليها التفكير النظري عند هؤلاء الفلاسفة ، وما تبع هذا من اعتقاد في عجز العقل عن التغلغل في أسرار الكون الطبيعي . ويرى سقراط أن نظريات هؤلاء الطبيعيين كانت من الإغراق المسرف والتناقض المتبادل بحيث جعلت أصحابها أشبه ما يكونون بمجانين يتباحثون ، ؛ وشيئ بهذا موقف سلمي إزاء السابقيين من

الفلاسفة الاعتقاديين تجلى في شك جارف بدا عند جورجياس الذي أعلن أن طبيعة الأشياء الجوهرية التي يعرض الفلاسفة لبحثها ليس لها وجود، أو ليس في الإمكان إدراكها على أى حال، وإذا أمكن إدراكها عز على الإنسان إبلاغها إلى غيره^(١). بل تجلى هذا الموقف السلبي مرة أخرى في قضية پروتاغوراس المعروفة التي تقول: إن الإدراك الإنساني^(٢) هو المقياس الوحيد لما هو موجود وما ليس بموجود. ومهما يكن من شيء فقد وجدت - في حالة سقراط - مثل هذه النظرية تأييداً أبعد مدى في بساطة الزهد التي جعلت سقراط يعزف عن البحث في الأشياء التي يبدو أن الآلهة قد احتفظوا بمعرفتها لأنفسهم. وقد ترك للعقل البشرى تنظيم الأفعال الإنسانية من ناحية أخرى - ما لم تكتنفه صعوبة معينة من أجلها تهب الآلهة الفسأل والطيرة والوحي - وعلى هذا المبدأ ركز سقراط جهوده.

(١) تلخص نظريته في أنه: (١) لا يوجد شيء ما (٢) فإن افترضنا وجوده فأننا لا نقوى على إدراكه (٣) وإن ادركناه افترضنا فليس في وسعنا أن نبلغه إلى غيرنا. المترجمان ،

(٢) يريد الإدراك الحسى عند كل فرد بما هو كذلك ، فالفرد مقياس جميع الأشياء ، وأفراد البشر يتفاوتون شعوراً وتكويناً ومن ثم اختلفت الأشياء في إدراكهم ، وبهذا تتلأث الحقائق المطلقة وتتحول إلى حقائق جزئية تختلف باختلاف مدركيها ، ويمتنع الخطأ نهائياً ، وقد دحض هذه النظرية سقراط وأفلاطون وأرسطو بما لا يدع مجالاً لمزيد . المترجمان ،

الفصل الثاني

عصر السوفسطائية (حوالى ٤٥٠ - ٤٠٠ ق . م)

ومهما يكن من شيء فإن النزوع إلى وضع نظرية عقلية في السلوك الخير لم يكن شيئاً أصيلاً في فلسفة سقراط ، وإن كان تصوره للحرقة الضرورية لهذا السلوك كان أصيلاً إلى أقصى حد ، وقد كان التفكير عند أعظم المفكرين حظاً في الاستقلال مقيداً بتفكير عصره ، وليس في وسعنا أن نفصل بين المهمة التي كان يقوم بأدائها سقراط ، واحتراف تعليم فن السلوك ذلك الذي كان يتولاه قوم يوصفون في العادة بأنهم « سوفسطائية » ، وقد كان هذا ظاهرة تسترعى النظر في هذه المرحلة من مراحل الحضارة اليونانية . وإذا نظرنا إلى المحترفين من « معلمى الفضيلة ^(١) » ، أو « الكمال الإنسانى » الذين أطلق عليهم هذا الاسم ، لاح لنا أن أعظمهم ذكاء وأقواهم تأثيراً في غيره هو « بروتاجوراس » الأبدى الذى أسلفت الإشارة منذ حين إلى نظريته الفلسفية ، ومن المحتمل أن يكون الأصل في إذاعة تعليم الفضيلة عن طريق

(١) $oi\ phascontes\ paideskein\ anthrwpous\ eis\ aretēn$ « هؤلاء الذين ادعوا تعليم الناس

الفضيلة » - (أفلاطون : جورجياس نقرة ٥١٩) . في طبعة Budé ورد النص على هذا النحو :

$phascontes\ gar\ aretēs\ didaskaloi\ einai$ أى الذين يدعون أنهم معلمو الفضيلة . « المترجمان »

قارن أكسينوفون في « مذكرات » الكتاب الأول في الفصل الثانى $aretēn\ epaggellomenos$

ومعناها معلم الفضيلة . ولا يجوز الظن بأن هذه الحرفة قد احترفها جميع المحاضرين المشهورين الذين

شاعت تسميتهم بالسوفسطائية ، بل احترفتها على وجه ملحوظ فئة ممتازة منهم وكلمة $aretēn$ تحمل - فيما بين

بعد ذلك - معنى أوسع قليلاً من معنى « فضيلة Virtue » ولهذا أضفت « الكمال الإنسانى » كترجمة

أخرى للكلمة ؛ على أن اللفظ كما يطلق على بنى الإنسان سيوحى بشكل واضح جسداً بالكمالات

الخلقية التي نسميها فضائل .

المحاضرات ، مرجعه إلى هذا المفكر القوي المقدم الذي نرجح أنه تحول - كما تحول سقراط - إلى دراسة الشؤون الإنسانية تمشياً مع موقفه السلبي حيال المعروف بين أهل التفكير من نظر عقلي في الوجود . وأياً ما كان الأمر فإن التعليم الذي كان يقوم به بالانمعل پروتاجوراس وپروديكوس وهيبياس وغيرهم من السوفسطائية ، لا يستند فيما يبدو لنا إلى مذهب فلسفي ، بل كان في الواقع يتسم بطابع شعبي مسرف إلى حد افتقد معه كل أهمية فلسفية ، ويظهر أنه ربط في شيء من الاستخفاف بين فن المعيشة في الحياة الدنيا وفن تدبير الشؤون العامة ، وأنه مزج بين عرض الفضائل المختلفة عرضاً مقروناً بالثناء وبين تأييد الفضيلة تأييداً حازماً باعتبارها أداة لاكتساب اللذة واتقاء الألم . ولعل خير مثال للحالة الأخيرة من بين الشواهد التي تناهت إلينا يتمثل في أسطورة « اختيار هرقل »^(١) التي تعزى إلى پروديكوس . ومهما بلغت التعاليم السوفسطائية من بساطة ، فإن ظهور هذه الحرفة الجديدة لسد حاجة اجتماعية جديدة ، خلاق بالملاحظة واسترعاء النظر . ولسكى نفهم أصالة هذا العمل الفلسفي ونذكر ما أحدثه من أثر اجتماعي ، علينا أن نتصور مجتمعاً يفيض بالحماسة والنشاط العقلي ، والإحساس بالجمال الذي أثارته وهذبته الآثار الفنية المعاصرة التي لا تزال موضع إعجاب من العالم ، ولكن هذا المجتمع قد خلا تماماً من كل نظام رسمي أو موطن لتعليم الأخلاق ؛ وفي هذا المجتمع شغل هومر مكان الإنجيل في المسيحية . على أن هومر لم يقدم شيئاً يشبه الوصايا العشر ، ولكنه قدم أفكاراً طريفة عن

(١) تقول هذه الأسطورة إن هرقل كان يجلس على قمة جبل كيثايرون Cithaeron مفكراً في سبل الحياة التي ينبغي اتباعها ، وإذ به يرى امرأتين تمثلان اللذة والفضيلة - تغريه الأولى بحياة اللذات والترف وتمجده الثانية على حياة الكد والمجد فأثر هرقل الحياة الثانية . المترجمان ،

الكلمات الإنسانية ومختلف ضروب النقائص - وعرض صفات السلوك والأخلاق التي انتزعت عبارات الاستحسان والاستنكار الواضح من أولئك الذين وعوها - وتحدث عن الحياة الاجتماعية الشيطانية المركزة التي تطورت منذ عصر هومر في المدين اليونانية - ولا سيما في أثينا إبان القرن الخامس - وقد كان طبيعياً أن يزداد الثناء والقبح الذي اتصفت به هذه السجايا اكتمالاً في التعبير ودقة في التمييز .

وتمثل الكلمات الأخلاقية أسمى مجموعة في مجال الكمال الإنساني بمختلف صورته وإن كانت - هذه الكلمات الأخلاقية - لم تتميز بعد من وجوه المواهب والكفايات العقلية ونعم السلوك الاجتماعي . وما من رجل يوناني مهذب أصيل يستحق أن يوصف بالخير والم - دل (καλοκαγαθός) يمكن أن يساوره الشك في أن الكمال الخلق في شتى صورته صفات تلشد وغايات يلبنى أن يقصد المرء إلى التحلى بها . ومن الجائز حقاً ألا يكون لدى الإنسان فكرة محدودة عن مكان هذه الغايات في سلسلة المطالب الخيرة أو المرغوب فيها ؛ ومن الجائز أن يعتريه الاضطراب كثيراً أو قليلاً من جراء التباين الظاهري الذي نحسه عرضاً من حين إلى حين بين مزاولة الفضيلة والحصول على اللذة أو اكتساب الثروة أو الظفر بالقوة ، بل قد يعتريه الشك في مدى استحقاق الفضيلة للتضحية بالخيرات الأخرى من أجلها - حتى مع التسليم بأن هذه الفضيلة خير يطلب وغاية تلشد - ومع ذلك فإن هذه الشكوك لا تساور إلا القليل من الناس ، فتخطر لهم عرضاً وسرعان ما تزول . ومن راقب الفضيلة في نزاهة لاحظ أن جمالها يزداد وضوحاً بتغلبها على الشهوات الدنيئة التي تتجه إلى تحقيق أغراض أخرى ، ولهذا فإن الرجل الأثيني الذي حسنت تربيته يعتقد في بساطة أنه من الخير للإنسان

أن يكون فاضلاً - وكلما ازداد تمسكاً بالفضيلة ازداد تقدماً - إذ أن من الخير له أن يكون حكيماً سليم الجسم جميلاً ثرياً .

ومن ثم فقد كان بروتاجوراس - أو أى سوفسطائي - إذا تقدم لتعليم الفضيلة أو كمال السلوك لم يجد بين سامعيه أحداً على إلمام عام بالتفرقة المحتملة بين الفضيلة والمصلحة الذاتية كما يجب أن تفهم . وكانوا يعتقدون أن السوفسطائي حين يصرح لهم بأنه يرشدهم ، كيف يعيش الإنسان حياة طيبة ويحسن تدبير شئونه الخاصة ، إنما كان يدعى هدايتهم إلى خير طرق الحياة التي تحقق الفضيلة والمصلحة الذاتية على السواء .

وأيا ما كان الأمر فقد يقول قائل : كيف أحس الناس بحاجتهم إلى هذه الهداية وأدركوا ميزاتها - كما يشهد بهذا نجاح السوفسطائية . وقد لبث اليونانيون بضعة قرون من الزمان وهم يستندون إلى أفكارهم الخلقية - في ثقة لا تعرف التردد - كلما خلعوا ثناء أو وجهوا ملامة ، وكانوا أثناء هذه القرون يعززون إخفاق الإنسان التام في معرفة الفضيلة إلى أى سبب غير المعرفة الناقصة ، فكيف أمكن بعد هذا كله أن يقتنعوا فجأة بأن السلوك القويم شيء يمكن تعليمه بالاستماع إلى المحاضرات ؟ إن الجواب على هذا السؤال يقوم - إلى حد ما - في ذلك الاندماج بين النظرة الخلقية للحياة والنظرة الصادقة التي أسلفنا ذكرها ، والتي كان من نتيجتها أن السوفسطائية لم يميزوا تمييزاً دقيقاً بين الفضائل التي صرحوا بأنها تجيء عن طريق التعليم ، وبين الحاجات الأخرى التي تدعم الحياة وتغنيها .

وقد كان أكثر الناس في هذا العصر - كما هو شأنهم في العصور الأكثر حضارة - يظنون أنهم على معرفة كافية بالعدالة والعفة ، ولكنهم لم يكونوا على يقين من أنهم أوتوا الفن الذي يمكنهم من جعل الحياة تجري على خير

وجوهها بوجه عام . ويلبغى - بالإضافة إلى هذا - أن نذكر خطر الجانب المدني أو الشعبي للحياة بالنسبة ليوناني ولد حراً وعاش حياة سهلة إبان هذا العصر وسط الجماعات في المدن اليونانية الصغيرة . إن فن السلوك كما قيل له جهاراً وكما عُلم له كان يعنى إلى حد كبير فن الحياة العامة . لقد حدد أفلاطون في محاوره « پروتاجوراس » وظيفة السوفسطائي بأنها تعليم « الكمال للمدنيين » - أى فن تدبير الإنسان للشئون العامة بدرجة لا تقل عن تدبير شئونه الخاصة . ومن الطبيعي أن يرى الرجل العامى أن التشقيف العلمى ألزم لتدبير شئون الدولة منه لتصرف الشئون الخاصة .

ومع هذا فإن نشأة فن للحياة يتولى تعليمه معلمون محترفون ، لا يمكن أن يفهم على أكمل وجوهه إلا إذا نظرنا إلى نشأة هذا الفن باعتبارها نتيجة أخيرة لنزوع عام ظهر في هذه المرحلة من مراحل الحضارة اليونانية نحو إحلال المهارة الفنية محل العمل العرفى التقليدى والملكة التى تتهدب بالتجربة . وفى عصر السوفسطائية نجد أنى وجهنا النظر تلهفاً إلى التماس المعرفة ورغبة ملحة فى تطبيقها فى الحياة العملية تطبيقاً مباشراً ؛ وسرعان ما أصبحت طريقة قياس الأرض علماً من العلوم ، وأدخل علم الفلك الذى أنشأه ميتون Meton (١) الدقة فى حساب الزمن ، وأحدث هيبوداموس Hippodamus انقلاباً فى هندسة البناء بتشديد المدن ذات الشوارع الفسيحة المستقيمة ، وتدمير المحاربون الذين جروا على النظم القديمة من ادعاء العلم بفن الحركات الحربية ونظام تسليح المشاة ؛ وتطور فن الموسيقى تطوراً فنياً ملحوظاً ، وطراً تغير أعظم من ذلك على تربية الجسم التى كانت تعتبر مع تعلم الموسيقى التربية الشائعة للرجل

(١) فالكي أثينى عاش فى القرن الخامس ، ابتكر تقويماً للتوفيق بين السنين الشمسية والقمرية .

« المترجمان »

اليوناني . وإذا كان النشاط الجسماني لم يعد يعد يكتسب بالطبيعة والتدريب التلقائي ، بل يجيء باتباع منظم للقواعد التي وضعها من أجل هذا الغرض المدربون المحترفون ، فإن من الطبيعي أن نتصور هذا نفسه في حال الكمالات النفسية ؛ وفن الخطابة الذي ترقى في صقلية إبان النصف الثاني من القرن الخامس قبل ميلاد المسيح مثال طيب للزوع العام الذي نحن الآن بصددده . وينبغي أن نلاحظ أن مهنة الخطيب كانت تختلط في العادة بمهنة السوفسطائي . والواقع أن السوفسطائية والفلاسفة كانوا طوال عصر سقراط يعتبرون عند الذين أبوا معرفة مطالبهم العليا معنى « فن الكلام » ومن اليسير علينا أن نتبين كيف حدث ذلك ، فإن الناس حين أحسوا بحاجتهم إلى فن للسلوك ، كان من الطبيعي أن يسد هذه الحاجة أهل الخطابة الذين كانوا مهرة في معالجة الأفكار المسلم بها والمبادئ الضرورية للعمل ، وليس ثمة ما يبرر اعتبارهم من أجل هذا العمل دجالين عن وعى ، فهم ليسوا أكبر من رجال الصحافة المحترفين في أيامنا الراهنة ، أولئك الذين يكتسبون في العادة مكانتهم كمشقفين سياسيين للإنسانية ، عن طريق البراعة في القدرة على الكتابة في كل وقت أكثر مما يكسبونها عن طريق التعمق في الحكمة السياسية . والسوفسطائية - فيما يقول پروتاجوراس في محاوراة أفلاطون - في ادعائهم تعليم الفضيلة ، لا يدعون إلا القدرة على أن يقوموا - خيراً من غيرهم - بعمل يقوم به هذا الغير باستمرار ، وبمثل هذا نقول - إن حاولنا النظر إليهم بمنظار سقراط - إنهم أبانوا - خيراً عما أبان غيرهم - عن أوجه النقص التي يلحظها كبار الباحثين في كل مكان .

الفصل الثالث

سقراط (ولد حوالي ٤٧٠ ق . م وتوفي عام ٣٩٩ ق . م)

إن الجملة التي شنها سقراط في وجه السوفسطائية وأهل أثينا بوجه عام يمكن النظر إليها من وجهين : فهي تبدو من ناحية بسيطة مجردة من التكلف ، ثم هي تنذر من ناحية أخرى بثورة تقوم على منهج علمي وتتضمن نواة مذهب ميتافيزيقي .

أما الجملة فخلاصتها في بساطة أن السوفسطائية يتحدثون عن العدالة والعفة والقانون ونحوه ، ولكنهم لم يوفقوا إلى شرح ماهية هذه الأمور . وقد كانت أحكامهم التي أصدروها حين ضيق عليهم الخناق - كما اضطروهم إلى ذلك سقراط - لا تتسق مع أحكامهم التي أصدروها على الحالات الجزئية في العدالة وشرعية القانون ونحوها . والواقع أن « الجهل » بمعناه الدقيق الذي تحمله ألفاظهم ، لم يكن النقص الوحيد الذي كشفه سقراط عند معاصريه في مجال المعرفة ، ولكنه كان أكبر ما يسترعى النظر ، وكان إظهار هذا النقص عملاً فلسفياً جليلاً الشأن كبير الخطر ؛ فإن طريقة « الجدل » المعروفة التي أبان بها عن هذا الجهل أمام من كان يحاورهم ، قد كشفت عن افتقارهم من وجهة النظر العلمية إلى تعريفات دقيقة للمعاني الكلية ، وأوحت بأن التوصل إلى هذه التعريفات إنما يكون عن طريق مقارنة الجزئيات بعضها ببعض مقارنة دقيقة ؛ ومن هنا نستطيع أن نفهم رأى أرسطو الذي يقول فيه إن أكبر خدمة قدمها سقراط للفلسفة هي « إدخال الاستقراء والتعريف » . ومهما يكن من شيء فإن هذا الوصف أقوى فنياً من أن يعبر عن الطابع البسيط

الذى يتصف به الجدل السقراطى ، ولا يمثل آثاره الهدامة تمثيلاً دقيقاً .
 أما أن النتائج التى انتهت إليها مناقشات سقراط الغلابية كانت سلبية
 فى أغلب حالاتها ، فذلك ما تشهد به المحاورات الأفلاطونية الأولى التى
 يتمثل فيها سقراط أقرب ما يكون إلى حقيقة . و « الحكمة » السامية التى
 عزاها وحى دلفى إلى سقراط ، كانت - فى رأى سقراط نفسه - تعبيراً عن
 إدراكه الفريد لجهله . ومع هذا فإننا نلاحظ فى وضوح - حتى فى محاورات
 أفلاطون - أن فى تعاليم سقراط عنصراً إيجابياً بالغ الأهمية ، ولولا هذا
 لما كان من الممكن بحال أن نفسر محاولة أكسينوفون عرض أحاديث
 سقراط على أنها تهذيب مباشر ، أو ندرك الاحترام الذى كانت تحمله لسقراط
 أشد المدارس الفلسفية الاعتقادية التى تلت عصره .

ووجود هذين العنصرين فى فلسفة سقراط ، قد أثار شيئاً غير قليل من
 الحيرة عند مؤرخى الفلسفة ، ومن المحقق أننا لا نستطيع أن نحفظ فلسفة
 سقراط بعيدة عن التناقض ، إلا إذا اعتبرنا بعض النظريات التى عزاها إليه
 أكسينوفون ليست إلا تجريدية مؤقتة . ومع هذا فليس من اليسير علينا أن
 نوفق بين أقوال سقراط الإيجابية التى تعتبر أجل ما قيل شأنها فى تاريخ
 التفكير الأخلاقى ، وبين اقتناعه بجهله ليس إلا ؛ بل إن هذه الأحاديث
 الإيجابية فى فلسفته قد يسرت فهم اختبارات المتواصلة التى أجراها مع الرأى
 العام بغير كل ، وذلك لأنها متضمنة أو مشتقة كلها من تقديره العظيم لكفاية
 هذه المعرفة التى كان من العسير اكتسابها ، ومن اقتناعه العميق بأن جهل
 الناس بخيرهم الحقيقى هو مصدر كل ما يرتكبون من أخطاء .

ولو أن محاوريه قد أجابوا على استقصاءاته المتواصلة بقولهم : « إننا
 نعرف على التحقيق ما هى العدالة وما هى التقوى ، ولكننا لا نستطيع التعبير

عما نعرف ، إذن لأجابه سقراط بقوله : علام إذن هذا النقاش المتصل حول ما هو عدل وما هو مقدس ؟ ويمضى سقراط قائلاً إن المعرفة الصحيحة تضع حداً لهذه الخلافات ، وتوجد اضطراراً في سلوك الناس وأحكامهم الخلقية . ومن المحقق عندنا أن من التناقض المسرف أن يعتبر جهل الناس بالعدالة هو السبب الوحيد في ارتكابهم الظلم . وقد بدا هذا الرأي أمام الرجل اليوناني كذلك ظاهر البطلان . ولكننا إذا أردنا أن نفهم - لا موقف سقراط وحده ، بل موقف الفلسفة الخلقية القديمة بوجه عام - لتبين لنا لا محالة أن هذا الرأي الذي يبدو باطلاً في ظاهره ، يكاد يكون استنباطاً مفجعاً من حقيقتين أوليتين واضحتين . فقولنا : « كل امرئ يبغى الخير لنفسه ويحصل عليه متى استطاع ، لا يكاد يجرؤ على المناقشة فيه أحد ، وسيتردد - فيما قلت من قبل - في إنكار أن العدالة والفضيلة من وجوه الخير بوجه عام ، وأنهما أسمى ضروب الخير إطلاقاً ؛ وبهذا يصبح من العسير عليه أن يأبى التسليم بأن « أولئك الذين يعلمون ما هي الأفعال العادلة والأعمال القويمة لن يؤثروا شيئاً آخر عليها ، في حين أن الذين لم يعرفوا هذه الأفعال لا يستطيعون أن يأتوا بها إذا شاءوا »^(١) وتسليمه بهذا يفضي به فوراً إلى النتيجة التي انتهى إليها سقراط ، وهي أن العدالة وسائر الفضائل الأخرى تتلخص في الحكمة أو معرفة الخير .

وهذه النظرة إلى الفضيلة ، تبدو عند أكثر المحدثين من المفكرين على تناقض مع الحرية الخلقية . ولكن سقراط قد رأى على عكس ذلك أن المعرفة وحدها هي التي تستطيع بحق أن تجعل الناس أحراراً ، وهو يؤكد

(١) قارن أ كسينوفون في الفقرة الخامسة من الفصل التاسع في كتابه الثالث من مذكراته حيث يؤكد كل التأكيد ما تشرحه محاورات أفلاطون في إسهاب .

أن السلوك الخير وحده هو السلوك الاختياري الصحيح ، والرجل الشرير مجبر بالجهل على أن يفعل ما يناقض رغبته الحقيقية التي تتجسده على الدوام نحو خيره الأسمى ، والمعرفة وحدها هي التي تطلق عقاله وتجعله حراً في تحقيق رغباته .

ومن هذا نستطيع أن نقول إن سقراط - برغم الخلاف الذي بينه وبين السوفسطائية - على اتفاق جوهرى مع الفرض الأساسى الذى أقاموا عليه ادعاءاتهم المستحدثة ، وهذا الافتراض يقول إن المنهج الصحيح لحياة بنى الإنسان كان نتيجة توصل إليها الناس عن طريق المعرفة ؛ وإذاعة هذه المعرفة أمر ميسور بتثقيف العقول المهيأة لذلك تثقيفاً كافياً . وقد لبث هذا الافتراض الأساسى قائماً خلال التطورات التى أدركت المدارس الفلسفية التى أعقبت سقراط ، إذ كانت الفلسفة اليونانية بعد سقراط تدعى على الدوام ادعاءً يبنياً أنها تعمل على نشر فن الحياة الصحيح . ومهما اختلفت وجهات النظر عند مختلف المدارس الفلسفية فى تحديد مجال هذه الفلسفة ومنهجها ، فإنها تدرك دائماً على أنها المعرفة التى بها يحيا الإنسان خير حياة^(١) .

ويمكننا أن نضيف إلى هذا أن سقراط قد أكد - كما أكد افلاطون بعده - سيادة المعرفة فى مجال علم السياسة بطريقة قاطعة . وهو يقول : « إن القائد الحقيقى هو الذى يعرف فن قيادة الجيش - وسيان أن يكون منتخباً أو غير منتخب ؛ وإجماع الجنس البشرى على انتخاب رجل جاهل لا يحول جهله إلى قائد خليق بهذا الاسم ، ولم يكن شروداً فى الخيال المشالى

(١) ينبغى أن نلاحظ أن هذه الفقرة يتعين فهمها بمعنى خاص يبدو عند أرسطو الذى يفرق بين الفلسفة التى تدرك باعتبارها التأمل فى الحقيقة الخالدة ، وبين دراسة الحسير والشر فى الحياة الانسانية التى يعتبرها أرسطو عملاً عقلياً أدنى فى المرتبة . والفلسفة فى رأى أرسطو لا تهدىنا إلى خير سبل الحياة ، ولكنها هى نفسها هذا السبيل .

عند أفلاطون أن يضع الإشراف المطلق لمدينته الفاضلة في أيدي الفلاسفة ، بل كان تطبيقاً مباشراً لنظرية أستاذه الرئيسية التي تقول إنه لا يصلح لحكم الناس من يجمل غاية الإنسان أو خيره الحقيقي .

ويلبغى أن نلاحظ أن « معرفة الخير » التي يرمى إليها سقراط ، يساء فهمها إن أخذناها على أنها معرفة للفضيلة مميزة من المصلحة ؛ فإن قوة حجته تتوقف على ما يقوم في فكرة الخير الوحيدة من اتحاد وثيق بين نظريات الفضيلة والمصلحة ، ومن المحقق أن سقراط لم يخترع هذا الاتحاد ، بل وجدته - كما وجدته السوفسطائية - في ثنايا التفكير الشائع في عصره ، بيد أن مهمة جدله الأخلاقية الرئيسية كانت تقوم في الكشف عن نتائج العملية وتقريبها لأذهان الناس ؛ وخلاصة التعاليم الخلقية الإيجابية التي يعزوها أكسينوفون إلى سقراط هي اقتناعه العميق بالحقيقة والانسجام الضروري بين مختلف مقومات الخير الإنساني كما يعرفها الناس بوجه عام ، واعتقاده الجازم - بوجه خاص - في القيمة العليا لكل خير من « خيرات النفس » التي كانت - ولا تزال - مثار الثناء عند الرجال العاملين أكثر مما كانت ملتبقة رغباتهم . ومن هذا الاقتناع الذي استمر قائماً يحمل مثلاً أعلى غير محقق للمعرفة التي تحل كافة المشاكل الاجتماعية ، نشأ الاتصال الفريد بين الصفات التي عرضها هذا الرجل الفذ عن طريق تعاليمه وشخصيته معاً ، كما تتمثل لنا بتأثيرها البالغ في نفوسنا في كثير من محاورات أفلاطون . فترى - فيما يلوح لنا - توضيح الذات في ثوب من حب الذات ، وروحانية سامية تمتزج بحس مشترك بسيط ، وحماسة متدفقة نحو سمو الأخلاق ، وإخلاص مدهوظ لإظهار هذا السمو في نفسه ونفوس الأغيار على السواء ، كل هذا يستره نقاب رقيق من التهمك الساخر المتزن ، وشك خفي شديد يتلهى بالتسليم بالمألوف من الواجبات

تسليماً ساذجاً مقصوداً ، كاللهب اللامع الذى افتقد - على نحو ما -
خواص الاتهام .

إننا هنا معنيون بنظرية سقراط وليس بسقراط نفسه ، ولكن من
المستحيل أن نفصل بينهما . لأن من المهم - حتى لتاريخ النظريات الأخلاقية
أن نلاحظ أننا إذا لم نعرف تمام المعرفة ما تتضمنه نظرية سقراط من ثبات
الغرض^(١) الذى يقصد إليه وكال البصيرة ، فإن الصفة الأولى تكشف عنها
حياته في جلاء والواقع أن الكمال الحق الذى تهباً له في اتصاله بهذه الفضيلة ،
هو الذى أدى به إلى التناقض الظاهري بالجهل بها . وفيما يتصل بنفسه على
الأقل ، كان لا يعتقد في شيء أنه عدل وخير إلا فرض على نفسه مزاولته .
وإذا باشر غيره عملاً بدا في وضوح أنه لا يتمشى مع معرفته ، كان أيسر
تفسير يبدو له أن المعرفة الحقة لم تهباً له بعد . ولم يستطع أن يتوصل إلى تفسير
يرضيه بصدد الخير في معناه المجرد ، فإذا ألح عليه في ذلك من يحاورهم تملص
بقوله : « إنه لا يعرف خيراً ليس خيراً لشيء بعينه ، ولكن هذا الخير مطابق
لذاته بمعنى أن الجميل نافع كذلك ، وأن الفعل الفاضل لذيد بدوره ، وقد
كان سقراط على استعداد على الدوام لإثبات ذلك بشواهد محسوسة . وقد
كان « العمل الطيب » الذى كان يراد به عند سقراط - كما كان يراد به عند

(١) ينبغي أن يلاحظ أن أكسينوفون يصف سقراط مبشراً « بضبط النفس » $\epsilon\chi\kappa\rho\alpha\tau\epsilon\iota\alpha$.
ولست أجد مشقة في تفسير هذا تفسيراً يتمشى مع بقية نظريته ، وذلك بأن يعتبر ضبط النفس
مؤلفاً أو ناتجاً لا محالة عن معرفة القيمة الصغرى للأنفاس الحسى ، بمقارنته بالضرر الذى
يسببه ، ذلك لأنه لم يعرف أن الحاجة إلى ضبط النفس في معناه العادى يعتبر صفة مختلفة عن
المعرفة ومفتقراً إلى أن يتم بها . وهذا من غير شك الرأى الذى أخذه من تعاليم المؤلف
الأرسطاطاليسى بما يعرف الآن بالكتاب السابع في الأخلاق إلى فيثوماخوس حيث يقول في
الفصل الثانى - إن سقراط « قد نأش النظرية التى تقول إن الاقتدار إلى ضبط النفس ($\epsilon\chi\kappa\rho\alpha\tau\epsilon\iota\alpha$)
لا وجود له » .

أفلاطون وأرسطو بعده - العمل الفاضل والحياة الموفقة ، لم يكن مجرد التباس لفظي بل كان تعبيراً عن حقيقة أساسية^(١). فإذا كان سقراط قد أحسن تقدير الحكمة - وهي الفضيلة و « خير النفس » ورفعها فوق غيرها من الخيرات ، وإذا كان قد كابد في استغراقه في تتبع هذا الخير وإذاعته بين الناس أشد حالات الفاقة والفقر المدقع ، فقد كان يؤكد أن مثل هذه الحياة أغنى متعة من حياة الترف والبذخ ، وإذا كان قد واجه الموت وآثره على أن يعصى قوانين بلاده ، فقد كان مزوداً بدليل قوى يؤكد به أن من الجائز أن يكون من مصلحته أن يموت .

وهذا الرأي المتعدد النواحي الذي ذهب إليه سقراط في فهم الخير ، يكشف عنه في جلاء يسترعى النظر هذا المزاج الغريب بين العاطفة السامية والعاطفة الساذجة التي تكشف عنها أحاديثه عن الصداقة ، فإذا كان خير النفس هو « أسمى أنواع الخير » ، لكان الصديق الخير أثمن ما يملك الإنسان على الإطلاق ، وليس ثمة مجهود يمكن الضن به على الاحتفاظ بمثل هذا الصديق أو اكتساب صداقته . ثم إن الخير القائم في الصداقة يبدو في نفس الوقت فيما تتضمنه من وجوه النفع ، ولا قيمة لصديق لا يستطيع أن يؤدي خدمة لصديقه ؛ وقد فسر سقراط أداء الخدمات تفسيراً بسيطاً للغاية ، فقد كان يرى أن أسمى الخدمات التي يستطيع صديق أن يقدمها لصديق آخر تقوم في التهذيب الأخلاقي .

ومن ثم أرى أن الشعب الأثيني لم يكن على خطأ بين في إدانة سقراط المعروفة باعتباره « سوفسطائياً قوض الأخلاق بين الشباب » ، وأرى في نفس

(١) أنظر أكسينوفون في مذكراته (Memorabilia) في الفقرتين الرابعة عشرة والخامسة

عشرة من الفصل التاسع من الكتاب الثالث .

الوقت أن تلامذة سقراط كانوا علي حق واضح في إنكار التهمسة وسخطهم عليها ، من حيث إنها أساءت إلى أخلاق أستاذهم الشخصية أو شوهت أعمق مقاصده ومعتقداته الفلسفية . وإذا نحن وازنا بين أكسينوفون وأفلاطون ، لم يسعنا إلا أن نشعر بأن النتائج السلبية في الاستدلال السقراطي كانت أقوى في مجال البرهنة من النتائج الإيجابية ، وذلك لأن النتائج السلبية ربما كانت هي وحدها التي يمكن أن تؤثر في العقول ذات النشاط الذهني الوقاد المجردة من كل غير خلقية . وأيا ما كان الاطراد ، فقد شجع سقراط على طاعة القوانين « المكتوب منها وغير المكتوب » بقواعده العملية وحياته المثالية ، والتلميذ الذكي قد يساوره الشك في أن الأسباب التي بررها سقراط طاعة القوانين ، تفتقر إلى قوة أدلته الهدامة . ثم إن من الضروري للمنهج السقراطي - من ناحية أخرى - أن يرتبط فيه الشك الخاص المستمر الذي يهذه هذا المنهج ، بإيمان عام دائم في تصور البشر . إذ بينما نراه يحمل على الرأي العام دوما ، ويبيديه لمحدثيه متناقضاً لا يصلح أن يعتبر « معرقة » نلاحظ مع ذلك أن مقدمات حججه مستمدة على الدوام من التفكير العام الذي يشترك فيه مع محاوريه . وما من شك في أن المعرفة التي يلتمس البحث عنها ، تتفق مع هذه المعتقدات الشائعة ولا تناقضها ؛ ويبين عن هذا في وضوح أظهر جزء في المحاوراة التي يتابع فيها البحث عن الحقيقة ، فإنه يأمل في التوصل إلى المعرفة « الصحيحة » عن طريق المناقشة وحدها .

تحدثنا عن المعرفة التي يبحث عنها سقراط باعتبارها معرفة الخير الأقصى للإنسان وقد كانت هذه - في الحقيقة - الموضوع الرئيسي الهام في أبحاثه الجدلية ، ولكن لا ينبغي مع هذا أن نفترض أنه كان يعتبر هذا الموضوع المعرفة الوحيدة التي يفتقر إليها تنظيم الحياة الإنسانية تنظيماً

معقولا^(١) . لقد صوروا سقراط في صورة رجل دائب البحث عن تعاريف لا « للخير » و « الفضيلة » و « اللذة » وحدها ، بل لكافة الأفكار التي تدخل في تفكيرنا العملي سواء كانت على اتصال بشئوتنا العامة أو أعمالنا الخاصة ، ورأوا أن الاهتمام الذي أضفاه حتى على الفنون المتواضعة التي تخدم حاجات البشر ، صفة من أخص الصفات التي تميز سقراط . وقد قلنا فيما أسلفنا إن سقراط قد اعتبر كافة الأبحاث النظرية التي تنصب على طبيعة الكون الفيزيائية أبحاثاً سطحية تافهة عديمة الجدوى ، ولكنه أدرك أن ملائمة هذه الأشياء الخارجية لحاجات الإنسان ومطالبه ، خليفة بأن تستنفد على الدوام شطراً كبيراً من نشاطه ، وأن معرفة هذه الأشياء وتفهم خواصها على قدر منفعتها للإنسان ، تعتبر من أجل ذلك ضرورة للسلوك المسير للعقل . وهذه في الواقع هي معرفة الخير بمعنى ما ، ونعني بها معرفة ما هو خير نسبياً باعتباره وسيلة لتحقيق الغاية الحقة للحياة . ومن ثم كان كل عمل إنساني فيه تفكير ومنفعة له في نظر سقراط قيمة وفائدة ، وذلك يختلف اختلافاً بيناً عن ذلك الشعور بالإزدراء الذي كان يحمله في العادة المثقفون من اليونان لكل عمل آلي حقير . وقد سجل أكسينوفون حواراً مفصلاً وقع بين سقراط وصانع دروع خفيفة ، أبان فيه سقراط تدريجياً عن القناعة المنطقية لصنع الأدرع ، ونجد عند قراءة هذا الحوار أن حديث سقراط يشير السخرية لأنه يستخدم على الدوام تشبيهات مستمدة من المهن التجارية الوضيعة ، ويطيل الحديث عن صانعي الأحذية والنجارين والنحاسين والرعاة .

(١) هذا هو التفسير الخاطئ لتعاليم سقراط ، وقد وقع فيه السقراطيون الذين فهموا سقراط

من جانب واحد ، ولا سيما الكليون - قارن ما سنسكتبه عن البكليين بعد قليل من الصفحات .

(٢) انظر أكسينوفون في مذكراته (Memorabilia) في الفقرة التاسعة من الفصل العاشر .

و المترجمان ،

من الكتاب الثالث .

والحقيقة - كما أبان عنها أفلاطون على لسان سقراط في دفاعه أمام قضاة - هي أن رجال الصناعة بوجه عام يختلفون عن رجال السياسة والاساتذة المشتغلين بالتدريس في أنهم يعرفون أعمالهم : ففي المحاولة العظيمة التي ترمى إلى جعل أساليب الحياة الإنسانية متمشية في حدود العقل مع غايات معروفة على وجه التحقيق ، كانت الصناعات الوضيعة هي السبب في هذا المجال ، وقد تقدمت غيرها تقدماً ملحوظاً ، وقد وعى أصحاب هذه الصناعات شطراً كبيراً من فنونهم ، حين كان فن الحياة والحكم الرفيع لا يزال يجاهد في مراحل الأولى .

هذه إذن هي الخصائص الهامة - من الناحية التاريخية - التي تميز مشيء الفلسفة الخلقية العظيم ، إذا لاحظنا - كما يجب أن نلاحظ - تعاليمه وأخلاقه معاً :

(١) بحث ملح عن المعرفة التي لا وجود لها ، والتي إن وجدت بلغت بالسلوك الإنساني إلى أوج كماله . وهي معرفة الخير الأقصى الضروري أولاً ، ولكنها بالإضافة إلى ذلك معرفة كافة الأشياء الخيرة نسبياً ، وجميع الوسائل التي بها يحقق الإنسان هذه الغاية القصوى .

(٢) تعلق مؤقت بالرأى الذي يتلقاه عن الخير والشر بكل ما فيه من خلط واضطراب ، واستعداد دائم لتأييد الانسجام بين مختلف عناصره والتدليل على سمو الفضيلة على الرذيلة بالالتجاء إلى مستوى المصلحة الذاتية .

(٣) حزم شخصي دمث في الظاهر قهار بالفعل في إنجاز مشل هذه المعتقدات العملية على النحو الذي أدركها عليه ، وبغير هذه الوجهات من النظر لا نستطيع أن نفهم كيف فاضت جداول التفكير الخلق المتشعبة عند اليونان عن ينابيع الأحاديث السقراطية .

الفصل الرابع

المدارس السقراطية

أرسطو والقورينائية - أرسطو والكلية

لدينا أربع مدارس فلسفية تعزى نشأتها مباشرة إلى الجماعة التي حلقت حول سقراط، هي المدرسة الميغارية والأفلاطونية والكلية والقورينائية^(١)، وأثر الأستاذ فيها جميعاً واضح بين، رغم الخلافات الملحوظة التي تباعد بينها. وهذه المدارس جميعاً على اتفاق في الاعتقاد بأن خير ما يملك الإنسان هو الحكمة أو المعرفة، وأهم صنوف المعرفة على الإطلاق معرفة الخير. وعند هذا ينتهي الاتفاق بين هذه المدارس. وأكبر هذه الجماعات حظاً في الفلسفة طائفة يلوح أن إقليدس الميغاري قد تزعمها، في بادئ أمرها، وكانت تعتبر هذا الخير موضوع بحث دائم لم يلبته بعد، وما أن شرع أتباع هذه المدرسة في البحث عن الخير من جديد - مع إحساسهم العميق بغموضه، حتى انتهى بهم البحث إلى التوحيد بينه وبين سر الكون الخفي المحجب، فانتقلوا بهذا من علم الأخلاق إلى علم ما بعد الطبيعة.

أما غير هؤلاء ممن كان طلب المعرفة عندهم أيسر إشباعاً، وكانوا أكثر تأثراً بالجانب الإيجابي والعمل في تعاليم أستاذهم، فقد جعلوا البحث أبسط شأناً من هذا بكثير، إذ نظروا إلى الخير على أنه شيء معروف بالفعل، ورأوا أن الفلسفة تقوم في تطبيق هذه المعرفة على السلوك تطبيقاً

(١) يقال عن إقليدس - منسوبة المدرسة الميغارية وأرسطو - المدرسة الكلية وأرسطو - منسوبة

المدرسة القورينائية إنهم أنصاف السقراطيين أو صغارهم على اعتبار أن أفلاطون هو السقراطي الكبير.

الترجمان،

منظماً، وقد كان من أصحاب هذا الاتجاه أنتستينيز الكلي وأرستيبوس القورينائي . وبالمهمة الفضفاض بواجب الحياة الذي تفضي إليه نظرية متسقة لا مجرد عرف أو دافع ، وبإحساسها بالقيمة الجديدة التي تقدر بها الحياة عن طريق هذا التقويم العقلي ، وبالجهد الذي قاما به للاحتفاظ بطابع سقراط السهل الهاديء الثابت ، بهذا كله عرفنا أنتستينيز وأرستيبوس من أتباع سقراط ، رغم إصرافهما في تقسيم نظرية أستاذهم الواضحة إلى مذهبين متضادين كل التضاد . ولعل في وسعنا أن نقول في صدد مبادئها المتباينة إن أرستيبوس قد اتجه اتجاهها واضحاً جداً نحو رد تعاليم سقراط إلى وحدة يقينية (اعتقادية) واضحة ، بينما استمد أنتستينيز من حياة سقراط نتائج مذهبه المطابق للطبيعة كل التطابق .

أرستيبوس والقورينائية (Aristippus & the Cyrenaics)

زعم أرستيبوس أنه إذا كان كل ما هو جميل ومثير للإعجاب في سلوكنا يتصف بذلك باعتباره نافعا ، أي مؤدياً إلى خير جديد آخر ، وإذا كان العمل الفاضل يشأ بالضرورة عن بصيرة وإدراك عقلي للفعل كوسيلة تؤدي إلى هذا الخير ، لسكان من المؤكد أن هذا الخير لا يمكن أن يكون إلا لذة تسعى إليها كل الكائنات الحية مساقاة بدوافعها الطبيعية ، بينما تعترف عن ضدها وهو الألم . وقد توصل أرستيبوس بعد إلى أسس ميتافيزيقية لهذه النتيجة في العقيدة التي أرشدها إليها مذهب النسيئة الذي نادى به پروتاجوراس^(١) القائل : إنه لا يتسنى لنا أن نعرف عن الأشياء الخارجية

(١) مذهب پروتاجوراس هو الذي يقول إن العلم نسبي relative أي مرهون بظروف ، فصوابه متوقف على زمان أو مكان أو ظروف خاصة ، وأن الإدراك نفسه نسبي لأنه يقتضي نسبة بين عقل مدرك وموضوع مدرك (بين ماقول ومقول) وقد كان پروتاجوراس يقول إن الفرد =

غير آثارها في نفوسنا. وكانت النتيجة المباشرة لذلك أن الحركة اللطيفة التي نسميها لذة - أيا كان مصدرها - هي الخير الوحيد الذي يمكن إدراكه. وليس ثمة لذة تفضل في ذاتها لذة أخرى، وإن وجب رفض بعض اللذات من جراء آثاره المؤلمة. ويعتقد أرسطوبس أن الحس وآلام البدن هي أقوى صنوف اللذات والآلام، وإن لم يرق رأيها هذا - فيما يلوح - على أساس نظرية مادية. كما أنه سلم بوجود لذات عقلية خالصة كغبطة الإنسان برفاهية وطنه. وقد كان على يقين من أن خيره شيء عارض لا يدوم، ولا يمكن أن يتحقق إلا على دفعات متتابعة، وأكد في إسراف القساعة التي تقرر طلب اللذة المؤقتة، وتحتّم ألا يشغل المرء نفسه بمستقبل محجب غامض. وفي مثل هذه اللذات الهادئة المستقرة التي كان يحسن انتقاءها، والتي كانت الظروف تسنح بها - بين لحظة وأخرى، لا يعوقها هوى أو حكم مبتسر أو اعتقاد في الخرافات، في مثل هذه اللذات كان أرسطوبس يتصور معنى الحكمة التي تتجلى، وتمثله الرواية التي وصلتنا عنه وقد حقق هذا المثل الأعلى على أكمل وجه. وقد كان تقدير الناس للأخلاق التي جرى عليها العرف بالإضافة إلى تقديرهم للعقوبات الفعلية التي توقع على من يعصيا، يعتبر في رأيه من الأحكام المبتسرة الخاطئة التي تحرر الحكيم من رقها، وإن كان قد سلم مع سقراط بأن هذه العقوبات قد جعلت التطابق معقولا.

أنتسثينز والكليون (Antisthenes & the Cynics)

فهم أنتسثينز والكليون الروح السقراطية بطريقة تختلف اختلافاً بيناً

== مقياس الأشياء جميعاً فالشيء بالنسبة إليه هو على ما يبدو له وهو بالنسبة لغيره كما يبدو لهذا الغير، وبهذا تختلف الحقائق باختلاف الأفراد وتبطل الحقيقة المطلقة ويمتنع الخطأ - وقد أحسن أرسطو - بوجه خاص - تفنيد هذه السفهة ودحضها .
والترجمان ،

عن الطريقة التي أسلفناها ؛ لقد سلم هؤلاء بدورهم بأنه لا حاجة بنا إلى البحث النظري لاكتشاف الخير والفضيلة وتعريفهما ، ولكنهم رأوا أن الحكمة السقراطية التي تتوقف رفاهية الإنسان وخيره على مزاوتها ، لا تتجلى في السعي الخثيث لطلب اللذة بل في الاستخفاف بها استخفافاً قائماً على العقل ، وفي التصور الواضح لتفاهة رغبات الإنسان ومقاصده العادية . وقد أعلن أنتستينز صراحة أن اللذة شر ، وقيل إنه قال : « إن الابتلاء بالجنون خير من الاستسلام للذات ، واعتبر الفاقة والعمل المضني ونحو ذلك أموراً نافعة من غير شك ، باعتبارها وسائل لتقدم الفضيلة وحرية النفس . وفي الحق إنه لم يغفل الاهتمام بالحاجة إلى إضافة مجرد البصيرة العاقلة إلى قوة النفس كما بدت في مذهب سقراط ولكن خطر له أن التبصر مقترنا بالسيطرة الكاملة على النفس ، يُسلم إلى استغلال روجي مطلق يحقق الخير الكامل تماماً .

ومظاهر الشذوذ التي كان يفاخر بها تلميذه ديوجينيز^(١) Diogenes وهي محرره من الحاجات الوهمية التقليدية ، جعلته من أشهر الشخصيات في التاريخ الاجتماعي القديم ، شخصية يعطينا إشرافها الشديد صورة حية لعنصر من عناصر النموذج السقراطي الذي تصوره هذه الشخصية عن غير قصد^(٢) . واعتقاد الكليين : أن ليس شيء غير الحكمة والفضيلة قيمة في

(١) قيل إنه كان إذا نام افترش الأرض أو تمطى في خيمة ، وإنه كان يرتدى ثوباً وحيداً نصفاً ، يضاهفه إذا اشتد به البرد ، وإنه كان يأكل اللحم النيئ . انتصاذاً للنار . . . الخ

(٢) يرى المعنى الحديث لكلمة كئي Cynical إلى ما أبدته هذه المدرسة من استخفاف مقصود بالأفكار المألوفة عن الاحتشام ، وقد شعر اليونان بأن اسم المدرسة - وهو مشتق في الأصل من جنديوم كونسارجيس (Cynosarges) الذي كان يعلم فيه أنتستينز - يشير إلى قرابتهم بالكلب (κυν) وهو من يضرب به المثل في الوقاحة وعفافة الوجه وعدم الاستحياء .

نظر الحكيم ، له في مظهره العمل وجهان رئيسيان :

(١) مقاومة الإنسان لشهواته ورغباته التي تزيد عن حاجته لأنها تقضى إلى إثارة الضيق والقلق من أجل شيء يبدو عند الحصول عليه معدوم القيمة .

(٢) الاستخفاف بالأحكام المبتسرة والمعتقدات التي يدين بها الآخرون . وفي هذا الوجه الأخير تبدو الأوصال في تعاليم السكاليين ويظهر تفرعها عن تعاليم سقراط .

والحكيم السكالي لا يسه أن يخضع لتنظيم حياته وفقاً لقوانين وعادات مستقرة موضوعة ، لا لسبب إلا لكونها موطدة مستقرة : والقوانين الوحيدة التي يستطيع أن يتصورها مفروضة عليه هي القوانين التي تملأها الحكمة ، ومن أجل هذا فهي مفروضة على كل إنسان باعتباره كاتباً ناطقاً ، ومن ثم فإن الناس لو كانوا جميعاً حكماء ، لاختفت التقسيمات التي تفصل بين المدن ، وتلاشت الاختلافات في المذاهب القانونية ، وعندئذ لا توجد غير مدينة واحدة يسودها قانون واحد يخضع له جميع أفرادها ، رجالاً كانوا أو نساء ، سادة أو عبيداً - أو لعمل الأخرى أن نقول إن العبودية ستمحى ، إذ لن يوجد في هذه المدينة المثالية من « يفتقر ، إلى أوامر تصدر إليه عن غيره حتى يكون تصرفه متمشياً مع منطق العقل ، أو من « يطيع ، أوامر تدفعه إلى عمل ما يخالف هدى العقل . وعلى هذا فنحن مدينون للمدرسة السكالية بفكرة « اعتبار الكرة الأرضية وطناً لكل إنسان » ، تلك الفكرة التي أصابت حظاً وافراً من الاهتمام في المذهب الرواقى الذي أعقب المذهب السكالي وكان أعظم منه نفوذاً . ومهما يكن من شيء فإن من العبث أن نبحث

عن معنى واضح محدد لفكرة السكبيين عن الحكمة أو التبصر الأخلاقي ،
 فضلا عن مجرد التحرر من الرغبات والأحكام المبتسرة التي لا تسير منطق
 العقل . ويلوح لنا أن السكبيين - رغبة في توكيد هذا التحرر - قد تركوا
 العقل المتحرر بغير مقصد محدد ، إذا استثنينا حرية . ومن التناقض - فيما
 يقول أفلاطون - أن نقول إن المعرفة هي الخير ، فإذا سئلتنا : « معرفة أى
 شئ ؟ » ، لا يكون لدينا جواب واضح نجيب به على السؤال إلا أن نقول :
 « معرفة الخير » ولكن السكبيين لم يبذلوا - فيما يلوح - أى جهد جسمى
 لتفادي هذا التناقض .

الفصل الخامس

أفلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧ ق م)

ترتب على هذين المذهبين اللذين عرض كل منهما سقراط من جانب واحد ، نتائج بعيدة ستكشف لنا عند ما نعرض للحديث عن المدارس التي أعقبت أرسطو ، ولا بد لنا من أن نمضي الآن إلى عمل أكثر من هذا تعقداً ، ذلك هو تتبع التطور الكامل الذي أدرك نواة المذهب السقراطي حتى أصبحت زهرة في مذهب أفلاطون وثمره في مذهب أرسطاطاليس . ونستطيع أن نلاحظ أن أكثر من مدرسة واحدة من المدارس الميتافيزيقية المتقدمة قد تعاونت مع مدرسة سقراط في إنتاج نظرية المثل المعروفة التي تلقتها عن محاورات أفلاطون أجيال متعاقبة . ولكن تحديد نصيب كل عنصر من هذه العناصر في نظرية المثل وطريقة مساهمته في إنتاجها على وجه الدقة أمر عسير شاق حتى على الحارس والتخمين (١) . وأياً ما كان الأمر فسنعرض الآن لأراء أفلاطون مقتصرين على علاقتها بتعاليم سقراط ، إذ أن الناحية الأخلاقية في نظرية المثل التي تعيننا الآن تعزى من غير شك إلى تعاليم سقراط .

لا نستطيع أن نعالج د علم الأخلاق ، عند أفلاطون كنتيجة أخيرة

(١) تنشأ الصعوبة في هذا التحديد على الوجه التالي : (١) يصور أرسطو المذهب الأفلاطوني باعتباره صادراً عن تعاليم سقراط مقترنة بنظرية هيرقليطس في تغير الأشياء المحسوسة تغيراً متصلاً ، مع الفيثاغورية التي تقول إن الأعداد هي الحقائق القصوى ولكن (٢) في نظرية الميتافيزيقية نلاحظ أن العنصر غير السقراطي هو الوجود الثابت غير المتغير في فلسفة بارمنيدس . بينما (٣) نحمد العلاقة الأصلية بين أفلاطون وإقليدس واضحة كذلك .

لأبحاثه ، والأحرى أن ننظر إليه باعتباره حركة متصلة بدأت بموقف سقراط حتى انتهت بمذهب أرسطو الذى فاق هذا كمالاً ووضوحاً ، مع استثناء وجود أفكار فى الزهد والتصوف فى بعض نواحي تعاليم أفلاطون ، لا نجد لها مثيلاً عند أرسطو ، وهى أفكار تختفى من الفلسفة اليونانية بعد موت أفلاطون مباشرة حتى تبعث من جديد وتتطور تطوراً غريباً فى مذهب الفيشاغورية المحدثه والأفلاطونية الجديدة .

وأول مرحلة نستطيع عندها أن نميز بين نظرية أفلاطون الأخلاقية ونظرية سقراط ، تتمثل فى محاوره « پروتاغوراس حيث يقوم أفلاطون بمجهود جدى - وإن كان مجرد محاولة - ليحدد موضوع هذه المعرفة التى يعتبرها - كما اعتبرها أستاذه - جوهر كل فضيلة . وهذه المعرفة فيما يقول هى تقدير للذات والآلام ، وبها يتجنب الحكيم هذه التقديرات الخاطئة التى تبخس قيمة الوجدانات المقبلة بالقياس إلى الوجدانات الحاضرة التى يشعر بها الناس فى العادة عند ما يقال إنهم : « يستسلمون للخوف أو يذعنون لنداء الرغبة » وهذا المذهب الذى قد أثار الحيرة عند قراء أفلاطون ، وإن كان أفلاطون نفسه لم يتصوره قط إلا على أنه تعبير جزئى عن الحقيقة . ومع هذا - كما قلنا عند ما كنا نتحدث عن رأى القورينائية المشابه لهذا - فإن مذهب اللذة يبدو على أعظم جانب من الوضوح حين يلتبس تليبذاً إيضاح النظرية السقراطية الأصلية وتحديدها - وهى النظرية التى تقول إن مختلف الأفكار الشائعة عن الخير : الجميل واللذيذ والنافع ، كانت تتوحد بطريقة ما ، ويفسر بعضها بعضاً ، وبها يمكن من شىء فإن هذه النتيجة لم يسلم بها أفلاطون إلا بعد أن أتم حركة الفكر التى تجاوز بها المنهج السقراطى إلى

مجال السلوك الإنساني ، وتدرج بهذا المنهج إلى مذهب ميتافيزيقي شامل كل الشمول .

ومن الممكن أن نوجز في التعبير عن هذه الحركة على الوجه التالي :

« إذا عرفنا ما هي العدالة - فيما يقول سقراط - أمكننا أن نضع لها وصفاً أو تعريفاً عاماً ، . والمعرفة الصحيحة للعدالة يجب أن تكون معرفة لمثل هذه الحقائق والعلاقات العامة كما تبدو في كل الحالات الفردية التي نطبق عليها فكرتنا الكلية عن العدالة ، وهذا إن صح في مجال المعرفة الأخلاقية فهو أصح في موضوعات التفكير والبحث الأخرى طالما كانت نفس الصلة بين الأفكار الكلية والحالات الجزئية تمتد إلى العالم الفيزيقي بأكمله ، إذ لا نستطيع أن نفكر فيها أو نتحدث عنها إلا عن طريق مثل هذه الأفكار (الكلية) ؛ وإذن فالمعرفة الصحيحة أو المعرفة العلمية لأي شيء يمكن إدراكه ، ينبغي أن تكون معرفة كلية لا تتصل بالافراد في بادئ الأمر ، بل تتعلق بالحقائق أو الصفات (الخصائص) العامة التي تمثلها الافراد ؛ وفي أننا إذا اخترنا فكرتنا عن الفرد وجدناها تجمع مثل هذه الخصائص العامة . ولكن موضوع المعرفة الصحيحة يجب أن يكون ما هو موجود بالفعل ، ومن ثم كان لا بد أن تقوم حقيقة الكون في الحقائق أو العلاقات العامة ، وليس في الافراد الذين يمثلون هذه الحقائق والصلات .

إلى هذا الحد تبدو خطوات التفكير واضحة بيّنة ، بيد أننا لا نعرف بعد كيف أصبح للمذهب الواقعي المنطقي - فيما سمي بعد - الطابع الخلق الضروري الذي يثير اهتمامنا في المذهب الأفلاطوني بوجه خاص ، إذ أن فلسفة أفلاطون وإن كانت تنصب على عالم الوجود كله ، فإن الغرض الأقصى لتأمله الفلسفي مع ذلك هو « الخير » الذي يدرك باعتباره أساس الوجود

والمعرفة على السواء . وبهذا تتوحد ماهية الوجود مع غايته ، وتتحسد علة الأشياء الصورية مع علتها الغائية . إذا استخدمنا إصطلاح أرسطو الذى جاء بعد ذلك . فكيف كان ذلك ؟

لعل من الخير أن نفسر هذا بالرجوع إلى الأصل فى تطبيق المنهج السقراطى على الشؤون الإنسانية ، إذ أن كل نشاط عقلى يهدف إلى تحقيق غاية ما ؛ ولهذا فإن مختلف الصناعات أو الحرف التى يتشعب إليها العمل الإنسانى ، يحددها بالضرورة تقرير غاياتها أو منافعها ، ومثل هذا يقال عند تقويم مختلف الصناع والعمال ، نقرر بالضرورة الغايات التى يعملون لتحقيقها ، بمعنى أن ننظر « فيما يصلحون له » ، وبمقدار نصيبهم من هذه الغاية ، يكون حظهم من الاسم الذى نطلقه عليهم ؛ وبهذا نقول إن النقاش الذى لا يستطيع أن ينقش لا يعتبر نقاشاً ، وإذا ذكرنا مثلاً أثيراً عند سقراط قلنا إن الحاكم هو بالضرورة الذى يحقق الخير والرفاهية « لشعبه » ، فإن أخفق فى تحقيق ذلك لم يكن . إذا التزمنا الدقة فى التغيير . حاكماً إطلاقاً . وفى المجتمع الذى أحسن تنظيمه على المبادئ السقراطية يوضع كل إنسان بحيث يقوم بمنفعة ما ، وماهية حياته تقوم فى فعل ما هو صالح لأدائه ، ومن اليسير علينا أن نبسط هذا الرأى حتى يشمل مجال الحياة المنظمة كلها ؛ فالعين التى لا تحقق غايتها برؤية المبرثيات ، تفقد ماهيتها ، وفى وضعنا أن نقول إجمالاً إن كافة الأعضاء والآلات تكون كما نعتقد نحن فيها ، بالقياس إلى قيامها بوظيفتها وتحقيقها للغاية التى وضعت من أجلها . وإذن فنحن إن تصورنا الكون كله تصوراً عضوياً باعتباره مجموعة وسائل تهدف إلى غايات ، عرفنا كيف سلم أفلاطون بأن كافة الأشياء موجودة بالفعل ، أو أن كل الموجودات « تحقق مثالها » بالقياس إلى أنها تحقق غايتها أو خيرها الخاص الذى هيئت له ، ولكن

هذه الغاية الخاصة لا يمكن أن تكون خيراً حقيقياً إلا بمقدار اتصالها بغاية المجموع القصوى أو خيره الأقصى باعتبارها إحدى الوسائل أو الخواص التي بها أو فيها يتحقق الخير الأقصى تحقيقاً جزئياً . وإذن فمهمة كل جزء من أجزاء العالم المنظم أو حقيقة كل جزء فيه ، إن كانت تتمثل لاحالة في غايته أو خيره الخاص ، كان أساس الحقيقة الأقصى قائماً في غاية الـكون أو خيره الأقصى . وإذا كان هذا هو أساس كل حقيقة ، وكانت معرفته بالتالي مصدر كل هداية للحياة الإنسانية لأن الإنسان كجزء وصورة مصغرة للكون لا يسعه أن يحصل على خير ، كما لا يسعه أن يكون له وجود ليس مستهدفاً من خير العالم ووجوده .

وهكذا نرى أن أفلاطون ، من غير أن ينصرف كل الانصراف عن تحديد سقراط للفلسفة بأنها دراسة الخير الإنساني ، قد استطاع أن يتعمق في تصور الخير الإنساني حتى أدخل البحث فيه في مجال البحث المتقدم في طبيعة العالم الخارجي الأصلية ، وهذا ما انصرف عن دراسته سقراط . بل إن سقراط رغم كراهيته لعلم الطبيعة قد انساق بتأثير التفكير الوريح إلى تفسير العالم الطبيعي تفسيراً غائياً ، على اعتبار أن الحكمة الإلهية قد وضعت بكل أجزائه وفقاً لنظام يهدف إلى تحقيق غاية إلهية ما . وقد كانت مهمة أفلاطون أن يوحد بين هذه الغاية الإلهية - متصورة باعتبارها عين الوجود الإلهي نفسه - وبين الخير الذي كان ينشده سقراط ، والذي كانت معرفته تحل مشاكل الحياة كلها . ومن المحتمل أن يكون أفلاطون قد سبق - في هذا المزاج الذي ضم أخلاق سقراط وإلهياته - بإقليدس الميغساري ، الذي كان يعتقد أن الوجود الحقيقي الوحيد هو الذي نطلق عليه كثيراً من الأسماء فنسميه بالخير أو الحكمة أو العقل أو الله . والذي أضاف إليه أفلاطون

- وقد مضى إلى معنى أسمى من توحيد سقراط بين الجليل والذائف - اسماً آخر هو الجمال المطلق ، موضحاً كيف ارتفع بالتدريج حب الإنسان للجميل من الجسم إلى الروح ، ومن الجزئى إلى الكلى ، وكشف عن نفسه آخر الأمر كخمين للنفس نحو غاية كل الحياة والوجود وجوهرهما .

وإذن فلنتصور أن أفلاطون قد خطا هذه الخطوة الفسيحة في مجال التفكير ، وأنه وحد بين الأفكار القصوى التى عرفت في علم الأخلاق ومبحث الوجود . ولنبحث الآن في الاتجاه الذى سيؤدى به إلى البحث العملى الذى بدأ منه ، وماذا عسى أن تكون نظرته للحكمة والفضيلة واللذة وعلاقة كل منها بالخير الإنسانى ؟

إن الإجابة على هذا السؤال ستكون على شيء من التعقيد لا محالة ، إذ علينا أن نلاحظ الآن أن الفلسفة قد انتقلت نهائياً من السوق العامة إلى حجرة الدرس أو قاعة المحاضرات . كان سقراط يلتمس فن السلوك الصادق لمضو سوى (عادى) فى المجتمع الإنسانى ، لرجل يحيا حياة عملية بين أقرانه ، ولكن إذا كانت موضوعات التفكير المجرد تؤلف العالم الحقيقى - وما العالم المحسوس المؤلف من الجزئيات إلا شبحاً له - كان من الواضح أن أسمى حياة حقيقية تقوم لا محالة فى العالم الأول وليس فى العالم الأخير (المحسوس) . إنه فى تأمل الحقيقة المجردة التى تمثلها المحسوسات تمثيلاً غامضاً ، فى تأمل النموذج أو المثال الذى تحاكيه على صورة ناقصة تقوم حياة العقل الإنسانى الصادقة لا محالة . وكما أن الإنسان لا يكون إنساناً بحق إلا بالقياس إلى أنه عقل ، فإن رغبة الإنسان فى تحقيق خيره الخاص - هذه الرغبة التى رأى أفلاطون - محتدياً سقراط - أنها دائمة وضرورية فى كل كائن حى ، تصبح فى أنمى صورها حينئذ فلسفياً إلى طلب المعرفة . وهذا

الخيرين - في رأيه - يلعب كما تلعب الدوافع الأكثر حسنة - من الإحساس بالحاجة إلى شيء سبقت حيازته من قبل ، وتخلقت عنه صورة كامنة في النفس قوية بالقياس إلى مقدرتها الفلسفية . ومن هنا كنا يدرك الحقيقة المجردة عن طريق البرهان العلى ، نصور في وضوح ما تهيأت لنا معرفته من قبل معرفة لا يعترينا الشك ، إننا نقدم إلى مجال الوعي الواضح ذكريات خفية لحالة كانت النفس إبانها ترى الحقيقة والخير وجها لوجه ، قبل أن ترتكب الخطيئة التي سيجنتها في جسم غريب عنها ، ومنزجت طبيعتها الحقبة بوجودانات حسية ودوافع بدنية . وهكذا نصل إلى التناقض الظاهري الذي ألح أفلاطون في تأييده في أكثر من محاوره من أقوى محاوراته ، وهو أن فن الحياة الحق هو في الواقع « فن إماتة الحس » ، ما احتمل الحس ذلك ، لكي يوجد على أكمل وجه في اتحاد وثيق مع الخير والجمال المطلق . ونظراً إلى أن هذا التجريد الفلسفي من الإنسانية العبادية لا يمكن أن يكون كاملاً ، طالما كان الفيلسوف مضطراً إلى أن يعيش ويعمل في العالم الحسى المتقوم في مادة ، فقد واصل أفلاطون تأييده لرأى سقراط في التوحيد بين الحكمة والفضيلة . والذي يدرك الخير في حقيقته المجردة هو وحده الذي يستطيع أن يحاكيه بمثل هذا الخير الناقص العارض المتحقق في الحياة الإنسانية ، ومن المستحيل على من تهيأت له هذه المعرفة ألا يزاولها في شئونه الخاصة أو العامة على السواء ، فإن معرفة الخير معرفة صحيحة ، تحمل معها بالضرورة إشاراً للأحسن ، متى وجد مجال للاختيار العقلي .

وهكذا نجد في الفيلسوف الصادق الرجل الخير العملي لا محالة ، ومن كان « أشبه الناس بالآلهة » كان أحبهم إلى نفوسها ، كما نجد في هذا الفيلسوف نفسه السياسي الكامل متى كانت أحوال مجتمعه تفسح له المجال ليزاول فنه السياسي .

الفصل السادس

نظرية أفلاطون في الفضيلة

إن الخصائص العامة التي تميز هذا الخير العملي في فلسفة أفلاطون الناضجة تحددها أفكاره الرئيسية في نظريته إلى الكون ؛ ينبغي أن يهيمن العقل على تنظيم النفس وتنسيق قواها في حالتها الجيدة والعادية على السواء . وعندئذ ينشأ هذا السؤال : مم يتألف هذا النظام أو الاتساق على وجه الدقة ؟ ولكي نوضح كيف اهتدى أفلاطون إلى الإجابة على هذا السؤال يكون من الخير أن نلاحظ أن أفلاطون كان يؤيد مخلصاً النظرية السقراطية التي تقرر أن أسمى الفضائل يقترن على الدوام بمعرفة الخير . وبينما كان إدراكه لهذه المعرفة يزداد عمقاً وشمولاً ، توصل إلى معرفة نوع من الفضائل أدنى من النوع الأول ، يتحلى به من ليسوا بفلاسفة ، وجلى أنه إذا كان الخير الذي تتعين معرفته هو الأساس الأقصى لكافة الأشياء ، بمعنى أن معرفته تتضمن كل أنواع المعرفة ، فإن التوصل إليه لا يكون إلا لصفوة مختارة دربت في إيمان ، ويكاد يكون في وسعنا أن نقصر كل فضيلة على هذه الصفوة المختارة وحدها . وإذن فأى وصف يمكن أن تتصف به الشجاعة والعفة والعدالة « المدنية » العبادية ؟ يبدو من الواضح أن الذين يؤدون واجبهم ، ويقاومون في سبيل ذلك مغريات الخوف ومفاتيح الرغبة ، لديهم من غير شك آراء صائبة — إن لم تكن لديهم معرفة (يقينية) عن الخير والشر في الحياة الإنسانية ، ولكن عم يصدر هذا الرأي الصائب ؟ يقول أفلاطون إنه يصدر في بعض الأحيان عن طبيعة صاحبه « وعن هبة إلهية » ،

ولاكن تطوره الدقيق يتطلب « التعود والمران » . ومن ثم يندشأ خطر التعليم والنظام اللذين يستلزمان التعاون بين التريية البدنية والتثقيف الجمالى للتوصل إلى الفضيلة المدنية فى أكمل صورها «^(١)» ، ولكن هذه الثقافة الأخلاقية لا تتطلبها هذه العقول التى لو تستطيع أن تعلو فوق مستوى الفضيلة السائد فحسب ، بل تلزم بالمثل - أو لعلاها أكثر ضرورة - هؤلاء الذين ينزعون إلى اكتساب الفلسفة أخيراً . ويقول أفلاطون هذا القول الشامل : « إن كافة الفضائل مع استثناء الحكمة قد نشأت فى النفس عن طريق العادة والمران ، ولا يبدو هذا فى رأيه متعارضاً مع نظرية سقراط التى لا يزال يواصل اعتناقها ، وهى أن معرفة الخير تحمل معها بالضرورة كافة الفضائل ، وهو يرى أن هذه المعرفة لا يمكن غرسها فى النفس التى لم تنهياً لذلك بزاد يتضمن أكثر من مجرد التثقيف العقلى .

ولكن كيف يعمل هذا التهيؤ عمله على وجه الدقة ؟ لقد خطأ أفلاطون خطوة فسيحة فى مجال التحليل النفسى بعد سقراط ، عندما أدرك - أفلاطون - أن نتيجه كانت إحداث الانسجام أو الاتساق السالف الذكر بين قوى النفس المختلفة ، بأن يخضع لحكم العقل الدوافع اللاعاقلة التى تهيم على الدوام على النفوس التى أسير ضبطها ، وتضطر صاحبها إلى العمل بما يخالف نداء العقل . وقد رد أفلاطون هذه الدوافع اللاعاقلة إلى قوتين متميزتين من قوى النفس - يحوز تسميتهما على التوالى : بالقوة الشهوية والقوة

(١) يبدو أن أفلاطون قد فرق بين مختلف ضروب الفضائل غير الفلسفية التى تختلف فى قيمتها الأخلاقية اختلافاً بيناً ، مع أنه لم يبد رأياً منظماً فى وجوه الخلاف بينها ؛ وأدنى مراتب الفضيلة عنده هى مرتبة القطعة الدارجة التى تمنع من ارتكاب الرذيلة الحسية ، لا عن اشتداد خلقى بل عن تقدير أن المنع يزدى إلى رجحان فى اللذة ؛ وأسمى الفضائل مرتبة هى التى يبين عنها عقل غير فلسفى درب عنصره الروحى تدريباً مناسباً تحت إرشاد الفلسفة . ونجد شرحاً شاملاً لهذه الفروق فى طبعة ميسر آرثر هند لكتاب «فيدون» ، ملحق ١ .

الغضبية (١) - وقد رأى أن انفصال أحدهما عن الأخرى وتميزهما عن العقل تؤيده تجربتنا الباطنية في الدوافع المتعارضة ؛ ويرد أفلاطون إلى القوة الشهوية جميع الرغبات التي تعزى بوضوح إلى أسباب بدنية نطلق عليها - بمعنى خاص - اسم « الشهوات » . ويتصور أفلاطون القوة الثانية « الغضبية » مصدراً عاماً لطائفة من الإنفعالات التي لا يربط بينها علم النفس الحديث بوجه خاص ، ولكنها تتميز جميعها بخاصية واحدة هي الخضوع على العمل اللشيط الميال إلى النزاع والخصام - الغضب والشجاعة أو الإقدام ، وحب الشرف والحياء والنفور من العار . ويختلف المستوى الخلقى لهاتين القوتين اختلافاً بيناً ، فالقوة الغضبية هي الحليف الطبيعي للعقل في منازعات النفس ، وبتأثير المران المناسب تستطيع التكشف عن فضيلة من فضائلها الخاصة . أما القوة الشهوية فهي أخط من تلك القوة بطبيعة الحال ، ولا تستطيع أن تتكشف عن فضيلة ما ، إذا استثنينا خضوعها لحكم العقل (٢) .

وعلى أساس هذا التقسيم الثلاثي للنفس ، أقام أفلاطون نظرية منظمة في ضروب الكمالات الأربعة التي عرفها اليونان بوعيهم الأخلاقي ، وعرفت في العصور المتأخرة بالفضائل الأصلية (٣) (١) φρόνησις أو σοφία

(١) « ١ » τὸ ἀπειθυμητικόν و « ب » τὸ θυμοειδές أو θυμός . لاحظ أن الكلمة اليونانية ἀπειθυμία وإن كانت أكثر استعمالاً في المعنى الخاص للشهوة البدنية ، فإن أفلاطون وغيره من المفكرين قد استخدموها في معنى أوسع . شأنها في ذلك شأن الكلمة الانجليزية appetite . وتبدو لي كلمة spirited أدنى الكلمات الناقصة المختلفة التي اقترحت للتعبير عن كلمة θυμοειδής .

(٢) أرجع أفلاطون الأفعال النفسية إلى ثلاث قوى هي الإدراك والغضب والشهوة ، ورأى أن في النفس جزءاً عاقلاً ناطقاً وآخر غير ناطق ويشهد بهما وجود شهوة في النفس تنزع لأن تشبع وعقل يحول دون ذلك ؛ والجزء اللاناطق يتفرع إلى قوتين هما الغضب والشهوة - يتوسط أولهما بين الشهوة والعقل - هذا ما ذكره أفلاطون في الجمهورية وإن كان له كلام آخر في محاورته « فايدروس » و « ثيمايوس » . « المترجمان »

(٣) لفظ Cardinalis (أصله) لفظاً مسيحياً ، وجدت أولاً عند أمبروز (In Luc. ch. 62) .

(٢) ἀνδρεία (٣) σωφροσύνη (٤) δικαιοσύνη ؛ وهي ألفاظ يمكننا أن نعبر عنها تعبيراً شبيه دقيق بالألفاظ العربية (١) الحكمة (٢) الشجاعة أو الرجولة (٣) العفة أو الاعتدال (٤) العدالة أو الاستقامة .

وأكبر هذه الفضائل خطراً - فيما أبتنا من قبل - هما : فضيلة الحكمة - وهي في أكمل صورها وأسمائها تتضمن التزود الكامل بالمعرفة التي يشهدها الفيلسوف - ثم فضيلة^(١) اتساق النشاط في قوى النفس - ذلك التناسب الذي يعتبره أفلاطون الدعامة الأصلية للعدالة أو الاستقامة في العلاقات الاجتماعية ، ومن ثم يسميها δικαιοσύνη وهذا التفسير الخاص للفظ - الذي يقابل في استعماله العادى تقابلاً واضحاً : الكلمة الإنجليزية Justice ، ويدل على وجه التحقيق على صفة لا تتكشف إلا في السلوك الاجتماعى - ربما تعزى إلى التطابق الذى أدى تحليله للنفس إلى إقامته بين الفرد والمجتمع السياسى ، لأن المدينة التى أحسن تنظيمها - على نحو ما تصورها أفلاطون - تقوم فيها هيئة حاكمة تمثل الحكمة ، وطبقة مقاتلة (محاربة) أخص صفاتها الشجاعة ، وكتلتا هاتين الطبقتين تظل متميزة عن جمهور الصناع الذين يكفون بإعداد الحاجات المادية التى يتطلبها المجموع - وهم في المدينة كالشهوات فى الفرد - وعلاقة هؤلاء فى المدينة تقوم فى الطاعة المنظمة ؛ وفى مثل هذا النظام يتوقف خير الفرد والجماعة على انسجام العمل الذى تقوم به هذه العناصر المختلفة بحيث يودى كل منها وظيفته المناسبة له ، تلك الوظيفة التى

(١) يرى أن قوى النفس الثلاث السالفة تدبرها ثلاث فضائل هى الحكمة - وهى فضيلة العقل - والعفة - وهى فضيلة القوة الشهوية - والشجاعة وهى فضيلة القوة الغضبية - وهو يجعل الحكمة رأس الفضائل كلها لأنها تحد من طغيان الشهوة والغضبية معاً . وإذا اتقادت الشهوية للغضبية والغضبية للعقل تحقق التناسق والتناسب فى النفس وهى حالة يسميها أفلاطون بالعدالة .

« المترجمان »

يكون من الأنسب أن نبحثها في تطبيقها الاجتماعي *δικαιοσύνη*. ونلاحظ
 - بالإضافة إلى هذا - كيف أن هاتين الفضيلتين الرئيسيتين في رأي أفلاطون :
 الحكمة والعدل ، متى بلغت أسمى صورهما تضمنت إحداهما الأخرى بالتبادل ،
 فالنفس الحكيمة هي بالضرورة تلك التي تعمل فيها كل القوى باتساق
 وانسجام ، ولا يكون عملها هذا كاملاً ما لم تكن القوة الناطقة المهيمنة حكيمة
 حقاً ، أما الفضيلتان الأخريان فليستا إلا قوتين أو مظهرين مختلفين من
 مظاهر العمل الذي يُنظم بحكمة في تلك النفس التي تتركب من الشجاعة
 أو التجلذ وهي فضيلة القوة الغضبية أو النزاعة للخصام والقتال ، عندما
 تنقاد لحكم العقل ، وتتدرب بحيث لا تخشى إلا ما يكون حقاً مخيفاً ، بينما
 تتصل العفة أو الاعتدال (*σωφροσύνη*) بالاستقامة اتصالاً بنسب الكائن
 العضوي بحياته - فالأولى تعبر عن خضوع القوتين اللاناطقتين للعقل خضوعاً
 تاماً ، بينما تدل الثانية على العمل المتسق للقوى التي تتصل اتصالاً ملائماً .

وقد عالج أفلاطون في محاورته متأخرة - هي السياسية *Politicus* (١) -
 الشجاعة والنظام علاجا يختلف عن هذا بعض الاختلاف ، فاعتبرهما
 مناجين أصليين متباينين ، متى أهمل تنظيمهما كانا عرضة لأن يظهرتا بصورة
 متطرفة عند طبقات المواطنين المتباينة ، بينما يمزج بينهما السياسي الحكيم
 ويربطهما في تبصر وزوية .

وفي آخر أبحاثه الأخلاقية - النواميس - جعل الشجاعة - المدنية أو
 الشعبية على أقل تقدير - في مكان أدنى من مكانة العفة من غير شك ،
 وجعل تحليل النفس إلى قوى يشغل مكاناً ثانوياً ومعدلاً بعض التعديل ،

وأصبحت التفرقة المعتمدة بين الدوافع اللاناطقة، هي التي تقوم بين الدوافع التي تلشأ عن ألم - كالغضب والخوف - والدوافع التي تعزى إلى اللذة . ومع ذلك فإن أفلاطون يواصل الأخذ بالتقسيم الرباعي للفضائل في جملة من غير تغيير جوهرى - فالفضائل الأربع لا تزال تدرك في أكمل صورها متشابهة بعضها ببعض الآخر متصلة اتصالاً متبادلاً - وعليه أن نلاحظ فوق ما تقدم أن الفضيلة مادامت لم تعد هي والحكمة شيء واحد، فلا بد من أن يكون هناك إلى جانب الجهل مصدر آخر للسلوك السيء، كاضطراب النفس الباطنى وصراع قواها الذى 'تسكيت' فيه الدوافع اللاناطقة صوت العقل، وهذا ما نلاحظه واضحاً في محاورات أفلاطون الأخلاقية الأخيرة .

وإذا استفسرنا عن خصائص السلوك الخارجى التي تبدى فيها هذه الفضائل حملنا الجواب إلى مجال التفكير الذى يفصله اليوم عن مجال علم الأخلاق على غير ما كان الحال عند أفلاطون - ونطلق عليه اسم علم السياسة . فقد كان من رأى أفلاطون أن كل فروع الواجب المدنى تقوم بتنظيمه بأدق تفاصيله حكومة تمتاز بالحكمة وتهدف إلى ترقية الكمال الخلقى عند رعاياها باعتبارها العامل الرئيسى فى تحقيق رفاهيته . وفى المدينة الفاضلة التى صورها فى جمهوريته استبعد أفلاطون تشتت العواطف ومصالح العيش التى تلشأ عن تضارب المصلحة حين تقول هذا لى وذاك لك، ورأى أن تنظيم علاقات الجلسين بحيث تحقق غرضاً واحداً هو كمال النسل، وتوزيع الوظائف تبعاً للصلاحيات وطاعة القوانين التى تضعها الحكومة، كل هذا يقيم بناء الفضيلة المألوفة .

وللفلاسفة وحدهم - إلى جانب عملهم فى إدارة المدينة ورعاية التعليم بين أهلها - مجال أسى من هذا التفكير المجرد، وفى النواميس - حيث أبعد

النساء والملكية كمثل أعلى سام جداً للسياسة العملية - صور أفلاطون التربية والزواج وحياة المواطنين كلها من الطفولة إلى الشيخوخة ، كما صور العبادات في صورة موضوعات خاصة لها نظام دقيق كل الدقة ، بحيث تزود المواطنين عامة بإرشاد خلق مفصل شامل . وقد حرص أفلاطون بحق على أن يشير إلى أن هذا النظام لا يمكن أن يصان تماماً يا كراه القانون ، لأن المشرع مضطر حيال شطر منه إلى أن يستخدم بصدده القدوة الأدبية والإقناع ، إلى جانب العقاب الذي يفرضه القانون . وصفوة القول أن مدينته الفاضلة كانت تقسم بوظائف الكنيسة ووظائف المدينة في العصر الحديث . ولا يزال مدى ما اقترح إدخاله من إشراف قانوني دقيق لحياة الفرد مدعاة دعر للقارئ الحديث ، فواطنوه يحرمون بحكم القانون من مزاوله الأعمال اليدوية أو الاشتغال بالتجارة المجزأة - القطاعي - أو ممارسة المحاماة من أجل الكسب ويكرهون على تعلم الموسيقى لمدة ثلاث سنوات لا تزيد ، ويمسكون عن تعاطي الخمر كلية حتى يبلغوا الثامنة عشرة من عمرهم ، ويمتنعون عن الإفراط المرح في حضور المآدب حتى يبلغوا الأربعين ، ولا يساح لهم السفر قبل بلوغ هذه السن ، وتفرض على العزاب منهم غرامات بعد الخامسة والثلاثين ، ويحرم عليهم أن يشكروا وجود الآلهة أو يؤكدوا بأن الآلهة يمكن استرضاؤها بتقديم الضحايا والهدايا ، وتخضع أشعارهم وأغانيتهم للرقابة الصارمة ، كما تخضع مآدبهم لقوانين شديدة في تنظيم الإنفاق ، وتقبل جموع المواطنين من غير مناقشة القوانين والقواعد الملحقة بها ثقة منها في المشرعين وحماة القوانين ، ولا يعرف تفسير التشريع في ضوء العقل إلا للقلائل من أصحاب العقول الفلسفية .

عِصْلُ السَّبْعِ

نظرية أفلاطون في اللذة وعلاقتها بالخير الإنساني

إذا فرضنا الآن أننا قد أحسنّا تفسير طبيعة الفلسفة والفضيلة المدنية ،
بقي علينا أن نتسائل عن مدى ما يبين عنه هذا التفسير من شرح دقيق للخير
الآقصى عند الإنسان . وهنا ينبغي - لكي نتحاشى مضراً خصباً بالخطأ
واللبس - أن نلاحظ بادئ ذي بدء أن كلا من سقراط وأفلاطون لم يبحث
قط في أن الخير الآقصى للإنسان ما ، هو سلامته أو رفايته^(١) (*eudaimonia*)
فكلاهما يفترض هذا على الدوام في مناقشاته ، والرأي عند كليهما أن المسألة
التي تستحق الإهتمام من الناحية العملية ، والتي تحتل الشك والجدل ، ليست
فيما إذا كان الخير الآقصى للإنسان قائماً في سلامته بل هي ما مدى تضيق
الموضوعات المعينة التي عرفت بالخير أو المرغوب فيها - ونعني بها الحكمة
واللذة والثروة والشهرة ونحوها - بما مدى تضيق سلامته أو مبلغ
هدايتها لرفايته . وقد اعتقد كل من سقراط وأفلاطون أن الإجابة على هذا
السؤال إجابة صائبة - وعلى غيره من الأسئلة التي تتضمن بضروب الخير -

(١) لا أساس للاعتقاد الذي أيده حتى المحدثون من الكتاب المعروفين ، وهو أن
فكرة السلامة أو الرفاية (*eudaimonia*) كغاية للعمل الإنساني قد أدخلها أرسطو معارضاً
أفلاطون . ومهما يكن من شيء فإن الخطأ الذي ينطوي عليه هذا الاعتقاد يقل شأنه إذا
كانت اللفظة اليونانية *eudaimonia* لم تشع ترجمتها في الإنجليزية بكلمة السعادة (*happiness*)
ولم يترتب على هذا إدراكها ككل عناصره وجذبات لذيذة : بينما أدرك كل من
أفلاطون وأرسطو - كما أدرك سقراط - فعل الخير كقدم رئيسي للخير *well-being* .
انظر هامش ص ١٣٦ في النص العربي في نظرية أرسطو في الخير الإنساني .

تقتضى أن نعرف المعنى الحقيقي للاسم الكلى « الخير » أى أن تفهم الطبيعة الحقة للخير فى ذاته . ولكن عند ما اكتملت نهائياً نظرية المثل الأفلاطونية فى عقله وأصبح يقصد بالخير فى ذاته غاية العالم المنظم كله وجوهره ، أخذ البحث فى الخير الأقصى للفرد ينفصل بالضرورة عن البحث الميتافيزيقى العميق الذى حاول عن طريقه التغلغل إلى سر الكون . وإذا سلمنا بأن الخير فى ذاته أو الخير المطلق هو الأساس الأقصى للأشياء ، كان من المسلم به أن الخير الذى أثار الجدل بشأنه الكليون والقورينائيون - والذى كان أفلاطون فى محاوره فيليبوس مستعداً لمناقشته معهم - من المسلم به أن هذا الخير شيء محسوس ، شيء يلقى إلى مجال الوجود الحسى الذى يكتنف حياة الإنسان الواقعية ، أيكفى فى تعريف هذا الخير الإنسانى المحسوس أن يقال إنه يقوم فى مراوطة الحكمة أو الفضيلة ؟ أو أن يقال إن اللذة عنصر من عناصره ؟ وإذا صح هذا الاقتراض الأخير فماذا تكون أهميته ؟

أما رأى أفلاطون بصدد هذه المسائل فيبدو أنه تذبذب فى عدة اتجاهات ، فبعد أن كان فى محاوره بروتاجوراس يؤكد فى وضوح أن اللذة هى الخير ، تحول الأمر إلى رأى المتطرف المضاد لذلك ، وأنكر أنكاراً باتاً - فى محاورته فيدون وجورجياس - أن تكون اللذة خيراً ، فاللذة باعتبارها شيئاً محسوساً وعابراً ليست إلا « عملية » (*véεσις*) وجلى أنها ليست الخير الحقيقى الجوهرى الذى ينشده الفيلسوف ؛ وقد لاحظ بالإضافة إلى هذا أن الوجدانات التى أدركت فى وضوح على أنها لذات ، تتصل بالآلم اتصالاً وثيقاً ، كما أن الخير لا يمكن أن يصاحب الشر ما دامت اللذة ليست إلا مجرد إشباع لرغبات أليمة تنتهى بزوال هذه الرغبات . وإذن فإدراك الناس لبعض اللذات على أنها خير ، لا يتأتى إلا من نزوع هذه

الذات إلى إحداث خير آخر. ومهما يكن من شيء فإن هذا الرأي يختلف عن رأى سقراط. اختلافاً شديداً يمنع من أن يعتنقه أفلاطون، فالقول بأن اللذة ليست هي الخير الجوهرى المطلق ليس مبرراً لأن يخلو منها خير الحياة الإنسانية المحسوسة. وبعد كل هذا فإن هذه اللذة التى تتصل بالأم الرغبة اتصالاً وثيقاً لا تعدو أن تكون لذة دنيئة غير مهذبة. ومن أجل هذا لم يجد أفلاطون فى جمهوريته ما يبرر الاعتراض على محاولة البحث فى موضوع السمو الحقيقى للحياة الفلسفية أو الفاضلة^(١) فى ضوء اللذة، مؤكداً أن رجل الفلسفة - أو الرجل الخير - هو وحده الذى يتمتع باللذة الحقيقية، بينما ينفق الرجل الحسى حياته مذبذباً بين ألم الرغبة وحالة الحيدة الخلو من الألم، تلك الحال التى يخطئ فى اعتبارها لذة إيجابية. ومع هذا فقد أعلن أفلاطون فى لهجة قاطعة فى كتابه «النواميس» أن من واجبنا إذا خاطبنا البشر - لا الآلهة - أن تؤكد لهم أن الحياة التى نمتدحها باعتبارها أفضل حياة وأنبلها، هى الحياة التى يطفى فيها فيض اللذة على الألم. ولكن أفلاطون وإن سلم بأن العلاقة الوثيقة بين «الأفضل» و«الألذ» حقيقية وجليلة الشأن، إلا أنه يؤكد من أجل عامة الناس أهمية اللذة على هذا النحو، فإن المقارنة الفلسفية التى عقدها فى محاوره فيليوس بين مطالب اللذة ومطالب الحكمة، اندحرت فيها الأولى على وجه الإطلاق، ومع أنه فى نص صريح عن عناصر الخير الإنسانى المحسوس، خصص مكاناً للذات الخالصة ونعنى بها لذات اللون والشكل والصوت والمران العقلى، بل حتى للذة الإشباع

(١) من خواص المذهب الأفلاطونى الملحوظة أن موضوع الخلاف فى هذه المحاوره كما وضع فى الأصل قائم بين القسيلة والرديلة، بينما نجد أن الموضوع - بدون أى تغيير ظاهر فى الأساس - الذى دار الحديث بصده فى المحاوره، قائم بين الحياة الفلسفية وحياة «الطموح الدنى» أو الاستمتاع الحسى.

«الضرورى» ، للشهوة ، إلا أن اهتمامه بذلك كان ثانوياً . وفى نفس الوقت نرى أفلاطون ، فى نظريته التى قالها أخيراً يتحاشى المبالغة فى إنكار كل صفة إيجابية للذة ، حتى فى حالات الإشباع الحسى الدنى ، وهى من غير شك حالات المبالغة فى إرضاء العضو الحسى أو إنعاشه وردده إلى « حالته الطبيعية » التى تقوم فيها اللذة فيما يحدد أفلاطون^(١) ، ويرى أن التقدير الشائع لهذه الحالات ، خيالى إلى حد كبير ، كمظهر خادع للذة نشأت عن تباين فى حالة العضو المؤلمة السابقة أو المصاحبة . وليس بغريب ألا تواصل المدرسة الأفلاطونية الأخذ بهذه النظرية المعقدة بعض التعقيد الموزونة فى دقة ، تلك التى وضعها أفلاطون عن العلاقات بين الخير واللذة ، فى عهد سبيوسيبوس (Speusippus) الذى خلف أفلاطون - فى زعامة مدرسته - اتخذت جماعة أفلاطون الرئيسية موقفاً معادياً لموقفه اللذى - كما نعلم من مناقشات أرسطو .

(١) فى محاوره تيمايوس (Timaeus) فى الفقرتين ٦٤ - ٦٥ نجد آخر وأحدث صورة لنظرية أفلاطون الفيزيائية فى اللذة والألم ، وفيها يفسر أفلاطون الحس كنتيجة حركة ذرية فى أجزاء الجسم الذى توجد ذراته الدقيقة فى حالة تحرك - فإذا جاءت الحركة عنيفة واضطرب الجزء المتأثر اضطراباً مفاجئاً ، أخرجته عن حالته الطبيعية نشأ الألم ، بينما تنشأ اللذة من رجوع العضو إلى حالته الطبيعية ، على أت اضطراب العضو أو رجوعه إلى حالته الطبيعية قد يجرى بالتدريج ومن غير أن يحس ، ومن ثم ينشأ ألم تعبه لذة ، وقد تنشأ لذة دون ألم سابق .

الفصل الثامن

أرسطاطاليس ٣٨٤ - ٣٢٢ ق. م

أفلاطون وأرسطو

عند ما يتحول الباحث من أفلاطون إلى أرسطو، يفاجأ في عنف بملاحظة التباين الذي يبدو في أساليب الإدراك والسلوك العلى عند الفيلسوفين، إلى حد يسهل معه على الباحث أن يفهم كيف راج تصور مذهبيهما متقابلين بحيث يضاد أحدهما الآخر؛ ويؤكد هذا الرأي تأكيداً قاطعاً ما أبداه أرسطو نحو أفلاطون وأتباعه من وجوه الجدل الصارم في أبحاثه الخلقية والميتافيزيقية؛ ومع هذا فإن أنتيوخوس من أهل أسكالون (Antiochus of Ascalon) قد أنكر - باعتباره زعيم المدرسة التي تعرف في العادة بالأكاديمية^(١) والتي تعتبر أفلاطون مؤسسها - قد أنكر - بعد مئات أفلاطون بقرنين من الزمان - مذهب الشك الذي قيل لبان أكبر شطر في العصر المتوسط إنه نظرية أفلاطون التقليدية، وادعى مخلصاً أن أفلاطون وأرسطو مرجعان متطابقان استقى عنهما الموقف الأخلاقي الذي التزمه، ويرينا البحث الدقيق أن هناك مبررات قوية تبرر ادعاءه، ومع أن اختلاف أرسطو عن أفلاطون يبدو واضحاً جلياً عندما ندرس فكرته العامة عن علاقة علم الأخلاق بالدراسات الأخرى أو نلاحظ تفصيلات مذهبه في الفضائل، فإن اتفاقه مع أستاذه يكاد يكون تاماً فيما يتصل بالمجمل الرئيسي

(١) اشتق الاسم من الجمنريوم المسمى أكاديميا (Akadēmia) الذي كانت تجاوره الحديقة التي كان أفلاطون يعلم فيها والتي وهبها فيما يبدو لحواريه وتولاهما بعده رئيس بعده رئيس.

لنظريته في الخير الإنساني ، ويحتفي من الناحية العملية الخلاف بينهما عندما ننظر إليهما متصلين بالمناقشات الأخيرة التي ثارت بين الرواقية والايقورية ، بل إن الاختلاف التام بينهما - حتى في النقطة الرئيسية التي دخل أرسطو مع أفلاطون في مناقشة مباشرة بصددها - يلوح أنه أقل مما يظهر لأول وهلة ، واعتراضات التليذ تنصب بوجه خاص على الجزء الذي كان في مذهب الأستاذ يقوم على الخيال أكثر مما يستند إلى النظر العقلي ، والنتيجة الرئيسية الواضحة للنظر العقلي الأفلاطوني لا تبدو في دقة ووضوح إلا في تطبيق التحليل الأرسطاطاليسي .

كان أفلاطون - فيما رأينا - يعتقد بوجود علم أو حكمة سامية غرضها الأقصى هو الخير المطلق ، ومعرفة هذا العلم تتضمن في وضوح معرفة سائر الخيرات الجزئية ، أي معرفة كل ما نرغب في معرفته عن طريق العقل ، وكذلك معرفة الفضيلة العملية التي لا يفوته أن يعرفها إنسان يعرف بحق ما هو الخير . ولكن على الرغم من اقتناعه الشديد الذي جعله يوحد بين النظر الميتافيزيقي والحكمة العملية على هذا النحو ، لا نلاحظ في كتاباته أي أثر لمحاولة جدية تهدف إلى استنباط خواص الخير الإنساني من معرفة الخير المطلق ، كما أننا لا نكتسب عنده أثراً لمحاولة يريد بها أن يفسر عن طريق هذه المعرفة معرفة الفنون والعلوم الخاصة . ومن ثم فإن أرسطو حين يلجأ في القول بأن علم الحياة الإنسانية أو فن تديرها - الذي يتصوره على أنه فن السياسة ما دام الخير الإنساني يعتمد بالضرورة على النظم السياسية - يجب أن يحدد غايته الذاتية ، وحين يقول إن معرفة الخير المطلق إن يكون نفعها من أجل هذا أكثر من نفعها للفنون والأعمال اليدوية الخاصة ، لا نجد حجة أفلاطونية واضحة ترمي إلى إثبات ما ينكره . وضحج ما أسلفت

الإشارة إليه من أن التمايز الذي صورته أرسطو في وضوح بين العلم النظرى أو الحكمة النظرية التى تعنى بحقائق الوجود الأزلية الثابتة التى لا تتغير ، وبين الحكمة العملية وفن السياسة الذى يتخذ الخير الإنسانى أو الخير الممكن تحقيقه موضوعاً له ، وهذا التمايز قد أبان عنه أفلاطون فى الواقع عندما عالج هذه الموضوعات أخيراً ، وإن كان إدراكه السريع لهذا التمايز يتناقض مع مبادئه . ومناقشة الخير كما تبدو فى محاوره فيليبوس مثلاً ، تتصل اتصالاً وثيقاً بالخير الإنسانى وبإدعاءات الفكر واللذة الخاصة فى إقامة هذا الخير ، ويكتفى عند انتقاله إلى دراسة الفكر الإلهى بالإشارة إلى أنه خير العالم المنظم كشمس . يتجاوز فى وضوح حدود النقاش الحاضر .

هذا إلى أننا لا نكاد نلمس أثراً لأبحاثه الميتافيزيقية الخاصة فى بحثه الأخير القيم عن السياسة الأخلاقية ، والنواميس ، ونلاحظ من ناحية أخرى أن العلاقة بين الخير الإنسانى والإلهى كما تبدو فى كتابات أرسطو وثيقة إلى حد أننا نكاد لا نتصور أن أفلاطون قد اعتبرها على التحقيق أوثق من ذلك . والخير الحقيقى للعالم فيما يرى أرسطو - هو النشاط الخالص للفكر المجرد العام ، الذى يقوم بالتفكير ويكون فى نفس الوقت موضوعاً لهذا التفكير الثابت الأزلى ، وهو العلة النهائية والمصدر الأول لعملية التغير فى العالم الحسى . وقد سلم أرسطو مع أفلاطون بأن نشاطاً شبيهاً بهذا للعقل النظرى المحض ، هو أرفع وأسمى أساليب الوجود الإنسانى الذى ينشد فيه الفيلسوف الوجود ما استطاع إلى ذلك سبيلاً ، وإن كان من واجبه كإنسان أن يعنى بشئون الحياة الإنسانية العادية التى يبلغ فى مجاها خيره الأسمى بتحقيق الكمال الخلقى التام . وما من شك فى أن تدليل أرسطو على أن رد الكمال الخلقى إلى الإله أمر غير لائق ، يبدو متعارضاً مع نظرية أفلاطون التى يقرر فيها

أن الرجل العادل من حيث هو كذلك ، هو أشبه الكائنات بالآلهة ، ولكننا نلاحظ هنا أيضاً أن الخلاف في الرأي يضعف حين نذكر أن ماهية العدالة (δικαιοσύνη) عند أفلاطون هي النشاط المتسق . ولا ريب في أن أرسطو حين عزا اللذة إلى الوجود الإلهي قد أبان عن اختلافه مع أفلاطون - في هذا الصدد - اختلافاً متافيزيقياً عميقاً ولكنه اختلاف ليس له قيمة من الناحية العملية ، وهو يؤدي لا محالة إلى جعل التشابه بين الخير الإلهي والخير الإنساني أدنى إلى العقل ، بل إن اختلاف رأي أرسطو عن مبدأ سقراط الذي يقول : « إن الفضيلة معرفة ، ليس أكبر في جملة من اختلافه مع رأي أفلاطون ، وإن كان يبدو عند أرسطو أوفى وأوضح تعبيراً . وكلاهما يعتقد أن كل فرد عند ما يقصد إلى عمل ينشده يهدف إلى ما يبدو أمامه خيراً ، وأن الفضيلة الكاملة تتبع بالضرورة الحكمة العملية الكاملة أو البصيرة الخلقية متى كانت حقيقية وفعالة . ومهما يكن من شيء فقد أدرك كلاهما أن هذه الواقعية التي تبدو في البصيرة الخلقية ليست وظيفة العقل وحده ، ولكنها تتوقف على إقامة علاقة صحيحة بين قوى النفس العاقلة وقواها اللاعاقلة أو نصف الناطقة ؛ وتبعاً لهذا يكون تعليم الفضيلة بالمشاهدة وحدها أقل أهمية من النظام الدقيق الذي تؤخذ به عقول أوتيت استعداداً طبيعياً حسناً ، وإن كانت هذه النظرية تشغل في مذهب أرسطو مكاناً أظهر وأكثر تحديداً . ومن المحقق أن التلميذ قد تقدم بالفكرة عند ما قرر على وجه الدقة أن من المميزات التي تميز العمل الفاضل أن يختار لذاته لجمال الفضيلة وحدها ، ولكنه يكتفي في هذا بأن يصوغ الاعتقاد الذي أوحى به أستاذه إيماء أبعث على الاقتناع . وصفوة القول إن وصف أرسطو للعلاقة بين اللذة والخير الإنساني لا يختلف اختلافاً بيناً عن خلاصة الرأي الذي ذهب

إليه أفلاطون في هذا الصدد كما تمثله لنا محاوراته الاختيرية ، مع أن أرسطو كان مضطراً لأن يهاجم النزعة المتطرفة في عداو مذهب اللذة الذي التفتت إلى اعتناقه المدرسة الأفلاطونية بزعامه سبيوسيبوس . Speusippus . واللذة في رأي أرسطو ليست أولى مقومات الخير ولكنها عرض ملازم له ، والخير الإنسانى هو بالضرورة الفعل الحسن ، العمل الكامل من أى نوع كان ، سواء أكان مقصده وغايته الحق المجرد أو السلوك النبيل . والمعرفة والفضيلة هما موضوع اختيار عقلى بمنأى عن اللذة التى تصحبهما ، ومع ذلك فإن كل وجوه العمل تصاحبها اللذة وتكملها على نحو ما ، وتكون هذه اللذة أفضل وأكثر إثارة لرغبتنا بالقياس إلى كمال العمل الذى نقوم به . وأرسطو ينقد على التحقيق وصف أفلاطون لطبيعة اللذة ، مؤكداً أننا لا نستطيع أن نتصور اللذة تصوراً كاملاً متى أدركناها باعتبارها « عملية » أو « إشباعاً » ، وهو يقول بحق إن اللفظة الأخيرة تدل على حقيقة مادية أكثر منها نفسية . ولكن هذا لا يتعارض مع الاتفاق العام في وجهات النظر الأخلاقية عند هذين المفكرين . والنظرية التى تقول إن اللذات الدنيئة ليست بلذات حقيقية أو صادقة . نظرية أفلاطونية في روحها وخصائصها إلى حد أن تعترينا الدهشة حين نجدتها في كتابات أرسطو .



الفصل السابع

نظرية أرسطو في الخير الإنساني

نلاحظ بين نظرية أفلاطون ونظرية أرسطو خلافاً ملحوظاً يجعلنا نتصور نظرية أرسطو أوثق اتصالاً بالعنصر الإيجابي في تعاليم سقراط الأخلاقية من نظرية أفلاطون ، وإن كان أرسطو قد فاق سقراط في عرض النظرية في صيغة فنية تعليمية جدلية ، وضمنها رفضاً صريحاً لما بدا في نظرية سقراط من تناقض ظاهري أساسي وتطالعنا هذه النتيجة نفسها حين نوازن بين مناهج هؤلاء الفلاسفة الثلاثة . ومع أن الاستقراء السقراطي يبدو خاصة مميزة في محاورات أفلاطون ، فإن منهجه المثالي في علم الأخلاق استنباطي محض ، وهو يقنع بالتسليم بأن الذوق العام - أو الحس المشترك بين الناس - يمهّد للعقل طريق الارتقاء إلى معرفة الخير المطلق أو يقدم له نقطة البدء التي يسير منها إلى هذه المعرفة ، وعن طريق هذه المعرفة يوحدها . فيما يرى أفلاطون - تدرك المعاني الدنيا للخيرات الجزئية إدراكاً حقيقياً . وقد استبعد أرسطو في مجال علم الأخلاق مذهب أفلاطون التجسريدي ، وأبقى من تعاليم أفلاطون المنهج السقراطي الأصيل في استقراء^(١) الرأي العام وتحقيقه^(٢) . وفي الحق إن طريقته في اللف والدوران عند عرض

(١) استخدمت كلمة الاستقراء بمعنى واسع ، للدلالة على أية عملية تبدأ بأحكام جزئية

وتنتهي بنتائج أعم .

(٢) جعل أرسطو قيمة الحياة العليا في السعادة الدائمة التي تعتبر الغاية القصوى للأفعال الإنسانية وهي الخير الأعظم الذي يقصد إليه الكل ولا تعلوه غاية أخرى ، وهو يدل على هذا باستفتاء الرأي العام - على عكس ما فعل « كانت » Kant حديثاً حين تجاشى الرجوع إلى الرأي العام واستفتاءه في تقرير أمره المطلق Categorical Imperative . « المتوجان »

موضوعات بحثه ، يمكن فهمها على أكل وجه إذا اعتبرنا طريقته العلمية نوعاً من الحوار السقراطي قد صيغ ونظم في صورة مونولوج ، وانتقل من سوق المدينة إلى قاعة الدرس . وهكذا يسوقنا أرسطو في مطلع بحثه في علم الأخلاق ، باستقراء سقراطي أصيل ، إلى الفكرة الأساسية للغاية القصوى أو الخير الأقصى للإنسان ، فالناس جميعاً يقصدون بأعمالهم إلى نتيجة ما ، يريدون التوصل إليها لذاتها أو يتخذونها أداة أو وسيلة لغاية أبعد منها . ولكن من الواضح أن الناس لا يلتزمون كل شيء لكي يكون مجرد وسيلة إلى غيره ، ومن ثم تحتم أن تكون هناك غاية أو غايات قصوى ليس بعدها غاية . والعلم أو الدراسة التي تعنى يبحث هذه الغاية القصوى يتحتم أن تكون ذات ترتيب قى بالقياس إلى كافة الفنون التي تقصد إلى تحقيق غاية خاصة أو منفعة معينة . وفي الحق إن الناس يعرفون مثل هذه الغاية بوجه عام ، ويجمعون على تسميتها بالخير^(١) ، ولكنهم يختلفون في تصور طبيعتها اختلافاً بيناً . فكيف لنا إذن أن نهتدي إلى الرأي الصحيح ؟ إننا نلاحظ أن الناس يختلفون في طوائفهم وأسمائهم تبعاً لاختلاف وظائفهم ، فكل أنواع الجنس البشري بل كل أعضاء الإنسان تؤدي وظائف خاصة ، وحكماً عليهم كموظفين وأعضاء في جسم الإنسان من حيث هي على حال طيبة أو سيئة ، يخضع لمدى قيامهم بوظائفهم خيراً كان أو شراً . ألا نستنتج من هذا أن الإنسان - كإنسان - له وظيفته الخاصة ، وأن « الخير » أو « فعل الخير » الذي يلشده الناس جميعاً ،

(١) يترجم هذا اللفظ الأصل عادة « بالسعادة » ، ولا بد لنا من أن نسلم بأن هذا هو اللفظ الطبيعي لما اتفق الإنجليز على تسميته « بغاية وجودنا ومقصده » ولكن الكلمة الإنجليزية Happiness « السعادة » تدل بدقة على حالة وجدانية فهي لا تسوغ التفسير الذي أعطاه أرسطو - وأفلاطون والرواقية كذلك - لكلمة εὐδαιμονία . ولنفادى اللبس يبدو لي من الضروري أن أترجم كلمة εὐδαιμονία باللفظ غير المؤلف « الخير » wellbeing أو « السلامة » welfare . أنظر هامش ص ١٢٦ من النص العربي .

يقوم حقاً في أداء الإنسان لوظيفته الخاصة خير أداء ، أى أن يعيش على خير وجه إبان حياته ، وهى حياة النفس الناطقة التى نعرف أنها الصفة المميزة للإنسان .

ثم إن هذا الاحترام الذى أبداه سقراط نحو الرأى العام لا يكشف عن الطريقة التى توصل بها أرسطو إلى فكرته الرئيسية فحسب ، بل يبدو فى علاجه للفكرة نفسها ؛ ونلاحظ أن أرسطو وإن كان يرى أن أكمل ضروب الخير يقوم فى استخدام أقدس جزء فى الإنسان وهو العقل النظرى الخالص ، بيد أنه بقى بمنأى عن التناقض الظاهرى فى اعتبار هذا ولا شيء سواه هو الخير الإنسانى ، إلى حد أنه وقف الشطر الأكبر فى رسالته على عرض الخير الأدنى الذى يتحقق فى الحياة العملية ، عندما تعمل القوة الشهوية أو الدافعية - نصف الناطقة - تحت هيمنة العقل . وحتى حين اتسعت على هذا النحو فكرة أداء الوظيفة على وجه كامل ، وحين اعتبرت اللذة على اتصال وثيق بهذا الأداء ، لم يكن هذا ليقابل كل ما اعتبره اليونان فى العادة ضرورياً للخير الإنسانى . وقد نسلم بأن هذا الخير يتضمن تضمناً غير مباشر ممدداً معتدلاً من الأثر المادى باعتباره ضرورة لازمة لأداء الإنسان لوظيفته كما يتصوره أرسطو . فإن مذهبه لا يقر للفقراء بسعادة أبدية ، وعلى هذا تبقى ضروب أخرى من الخيرات كالجمال وعراقة الأصل وسلامة النسل ونحو ذلك مما يؤثر وجوده أو عدمه فى نظرة الإنسان العامة للخير ، وإن كان من العسير أن نبين حتى عما لهذه الخيرات من أهمية غير مباشرة فى تصرف الإنسان على وجه كامل . ولكن أرسطو لم يحاول استبعاد هذه الخيرات من تصوره الفلاسفى للخير ولا أن يدخلها فى تعريفه الشكلى لهذا الخير . وهذه الفضفضة المقصودة التى بدت فى نظريته الرئيسية تميز فى كثير

أو قليل أبحاثه في علم الأخلاق ، وهو يقول في وضوح إن الموضوع لا يشمل البحث العلى الكامل ، وهو لم يقصد إلى إقامة نظرية محددة تحديداً كاملاً عن الخير الإنسانى ، بل أراد أن يقدم وصفاً دقيقاً من الناحية العملية لأكبر مقومات هذا الخير شأناً .

إذن فأهم عنصر في الحياة الخيرة عند عامة الناس يقوم في رأى أرسطو في فعل الخير كما يحدده تصور الكمالات الخلقية المختلفة ، وعند ما فصل أرسطو في عرض هذه الكمالات قدم خلال عرضه نتيجة ملاحظته التحليلية الخاصة للشعور الخلقى الشائع في عصره ، وهو يرى أن الحقيقة الخلقية تدرك عن طريق المقارنة الدقيقة لأراء خلقية معينة ، كما أن الحقيقة الفيزيقية تدرك باستقراء مشاهدات فيزيقية معينة ، ولما كانت أحكام الناس بصدد الخير والشر تختلف ويتعارض بعضها مع البعض ، تلاشى الأمل في إدراك الموضوعات الأخلاقية في وضوح تام ويقين مؤكد ؛ ومع هذا فإن التأمّل ينتهى بنا إلى إغفال وجهات النظر المتعارضة والتوفيق بين سائرهما ، وسيمدنا في الجملة ببقية من الحقيقة الخلقية تكفى من الناحية العملية . وهذا التمسك بالذوق العام وإن كان ينطوى على بعض التوضحية بما في وصف أرسطو للفضائل من عمق وكال ، فإنه أجدى في الوقت نفسه على هذا الوصف من الناحية التاريخية ، إذ يجعله خليقاً بالنظر باعتباره تحليلاً للمثل الأعلى الشائع للحياة العادلة الخيرة^(١) عند الإغريق .

(١) καλοκαγαθία : ألاحظ أن أرسطو قد تبع أفلاطون وسقراط في التوحيد بين فكرة καλὸς « العادل » و « الجميل » وفكرة ἀγαθός « الخير » عند تطبيقها على السلوك . ولعلنا نلاحظ أنه بينما يستخدم الحد الأخير للدلالة على الرجل الفاضل ، ويستخدم في حالة الجهاد كمادل للغاية بوجه عام ، فإن الحد الأول قد اختير للتعبير عن حقيقة الأفعال الفاضلة التى تعتبر في أية حالة فردية غاية الفاعل الفاضل ؛ وما من شك في أن أرسطو يمثل في إخلاص الذوق العام أو الفهم المشترك عند الإغريق حين يعتبر الفضيلة في ذاتها من حيث إنها خير لفاعلها الفاضل ، تنتمى إلى هذا الضرب من الخيرات التى نميزها بأنها جميلة . ويسدو أن اللفظ καλόν في الفلسفة اليونانية المتأخرة ازداد صبغة فيسفة في الدلالة على معنى « الخير من الوجهة الأخلاقية » .

الفصل العاشر

نظرية أرسطو في الفضيلة

وللشرع الآن في وضع تعريف شامل للكمال أو الفضيلة الخلقية في معناها الضيق ؛ إن هذا الحد لا يمكن أن يدل على مجرد وجدان طبيعي أو قابلية التأثير بوجدان كالغضب أو الخوف أو الحنان - إذ أن هذه الوجدانات - إن اعتبرناها مجرد وجدانات من حيث هي كذلك - ليست موضوعاً لثناء أو ملامة . إن هذا اللفظ - الكمال أو الفضيلة - يدل على عادة استقرت ونشأت عن سلسلة أعمال خضعت لقاعدة أو نظام يمنع من وجود إفراط شائن أو تفريط معيب ، وأدت إليها مراوطة الانفعالات الطبيعية السالفة الذكر بطريقة قد أحسن تنظيمها وتحديدتها بحيث إن الرجل الفاضل يريد من غير صراع باطن أن يقوم بالأعمال التي تصيب في نتائجها كبد الصواب . وإلى هذا المدى تشبه الفضيلة المهارة الفنية التي تجيء بدورها نتيجة للمراوطة والمران ، وتبدو حين تنجح في اتقاء الأخطاء المتباعدة التي تنشأ عن الإفراط أو التفريط . ولكن الفضيلة تختلف عن المهارة في أنها تتضمن اختياراً مقصوداً للأعمال الفاضلة من أجل جمالها الخلقى الحقيقى ، وليس من أجل أية غاية خارجية عن العمل نفسه . والمقياس الصائب المعقول أو درجة الوجدان والعمل الخارجى الذى تتحقق فيه الفضيلة ليس مجرد وسط حسابى رياضى بين طرفين متقابلين ممكنين ، إنه يتحدد فى كل حالة بحسب صاحب الفعل ، وملابسات هذا الفعل ، حقيقية إن الفعل الصائب كثيراً ما يبدو فى وضوح أنه أدنى إلى أحد الطرفين

المعيبين ، - فمن ذلك أن الشجاعة أدنى بكثير إلى التهور منها إلى الجبن ؛ ومهما يكن من شيء فإن التحديد الدقيق للوسط يتعين أن يجيء عن تفكير أهل الحكمة العملية وتقديرهم له .

يكفى هذا القدر في حديثنا عن الفكرة العامة التي صاغ فيها أرسطو النتائج التي انتهى إليها بالتدرج تعديل أفلاطون وتصحيحه لفكرة سقراط عن الفضيلة . ولقد وضع أرسطو ثبت الفضائل الفردية على نمط يشبه في بعض نواحيه الثبت الذي وضعه أفلاطون ، بل إنه ثبت الفضائل عند أفلاطون قد وسعه أرسطو بإضافة أفكار مستقاة من الأحاديث الجارية وتحديد اتصالها الوثيق بالذوق العام الذي أسلفنا الحديث عنه منذ حين . على أن هذين المفكرين يختلفان اختلافاً بيناً في علاجها للفضائل الأصلية ، فأفلاطون متأثراً بالوحدة الضرورية بين الفضيلة والاشتباك المتبادل بين الفضائل المعروفة بين الناس ، قد نزع في وصفه لكل فضيلة فردية إلى توسيع فكرتها حتى تقوم مقام الفضيلة بوجه عام ، بينما ينتهى عقل أرسطو التحليل ومنهجه الاستقرائي إلى تحديد الألفاظ التي يستقيها عن الأحاديث الجارية تحديداً ضيقاً جداً . ولكي يحتفظ أرسطو بعلاج فكرة الحكمة والعدالة أو الاستقامة (δικαιοσύνη) على حدة ، بدأ بدراسة الشجاعة والعفة مقتفياً أثر أفلاطون في اعتبارهما فضيلتين للقوة اللاعاقلة في النفس ، وهو يحلل الشجاعة في عناية ودقة تلائم الأهمية التي تلازمها في معرض توزيع الثناء والملامة ؛ وكلمة الشجاعة تكاد لا تستعمل استعمالاً دقيقاً صحيحاً إلا في مجال الحرب . وهي تتجلى في وضوح عندما يواجه المرء غير هياب تلك الظروف التي تحمل في ثناياها الموت ، حين يكون الموت مفخرة لصاحبه ؛ ومثل هذه الفرص يصادفها المرء في ميادين القتال بوجه خاص ، ومثال ذلك إذا ثارت زوبعة في عرض البحر ، لا يحفل الشجاع منها

أبدأ ، ولكنه لا يجد مجالا يبدى فيه شجاعته بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، إذ ليس ثمة ما يشرف الإنسان في هذا الموت الذى يتهـدده . بل إن الشجاعة الحقيقية - بالمعنى الذى تعتبر فيه فضيلة وتتضمن اختياراً للفعل الجرىء من أجل خيريته أو نبلة الحقيقى - يتعين التفرقة بينها وبين الشجاعة المدنية التى يكون الباعث عليها هو خشية العار أو مخافة الألم الناشئ عن الثقة التى تُرد إلى التجربة أو تعزى إلى الميل أو المزاج الدموى أو إلى الجهل ؛ وتتميز كذلك من مجرد الشجاعة الجسمية أو الإقدام العظيم ، وهذه الفضيلة الأخيرة تشبه المادة الخام قد تتهذب وتتحول إلى فضيلة عند غرس باعث أسى .

وكما أن الشجاعة تقتصر على القتال ، فإن العفة تؤخذ - بالمثل تبعاً لاستعمالها - على أنها لا تتصل إلا ببلذات الجوع والظمأ والجلس ، فالرجل العف يمتنع الانغماس الذميم فى هذه الشهوات ، ولا يجد لذة مفرطة حتى فى إشباع هذه الشهوات إشباعاً مشروعاً ، كما أنه لا يتطلع باشتياق إلى مثل هذه اللذات ولا يلتابه الألم إذا افتقدها . وبما هو جدير بالذكر أن نلاحظ أن أرسطو يرى أن الخطأ الناشئ عن نقص فى حالة هذه الفضيلة - وهو عدم إحساس بلذات الشهوة - قلما يوجد فى الجنس البشرى ، بل ينبغى أن نلاحظ فوق هذا ، أن التفرقة الهامة بين الفضيلة بمعناها الدقيق الذى يتضمن أداء الأعمال الصائبة من غير أن يلشأ عن هذا صراع باطنى ، وبين « كبح النفس » (ἐγκράτεια) الذى ينطوى على صراع مع الدوافع التى أسىء توجيهها ، قد عالج أرسطو^(١) هذه التفرقة باعتبارها متعلقة بمجال العفة ،

(١) هذا الكتاب السابع « علم الأخلاق إلى نيقوماخوس » الذى نوقش فيه هذا الموضوع ، أو الكتابان الخامس والسادس لا يعتبران فى رأي من كتب أرسطو بالمعنى الذى يقال على بقية هذا البحث ، لأنى أرى أن هذه الكتب قد قصد بها الحوارى الذى وضعها =

والسر في هذا بوجه خاص - هو فيما يلوح لنا - أن استعمال اليونان المؤلف للفظين الدالين على كبح النفس و«عكسه» (ἀνρασία) كان لا يطلق في دقة إلا في حالة الشهوات الجسمانية ؛ أما إطلاقهما على الغضب أو على غيره من الدوافع اللاناطقة فقد اعتبر في منزلة ثانوية وقيل على سبيل الاستعارة .

بعد أن عالج أرسطو الشجاعة والعفة اللتين تتصلان بتنظيم أوجه النفور والاشمئزاز والشهوات الأولية أو الحيوانية ، أبان عن فضيلتين يشغلها على التوالي غرضان رئيسيان لرغبة الإنسان ومطلبه الساميين المتتمدين ، ونعني بهما الثراء والشرف . وقد ميز أرسطو في كل حالة نوع الكمال أو الفضيلة التي لا تيسر إلا لصفوة مختارة ، ففرق بينها وبين تلك التي تتاح للكثيرين . ففي حالة الثراء قد يزاول فضيلة الجود متوسط الحال ، وهي فضيلة تبدو على الأخص في العطاء أو الإنفاق المقترن بالغبطة من غير تبذير في الشئون الخاصة ، وإن كانت هذه الفضيلة تتضمن كذلك العزوف عن كافة مصادر الكسب الشائنة . أما صفة الأبهة الباهرة اللامعة فلا يصيبها إلا ذوو الضياع الواسعة المترفون وأهل المكانة الاجتماعية الملحوظة الذين يقوون على تقديم الضحايا العظيمة للآلهة^(١) أو إعداد الموائد الفاخرة أو تهيئة الجوقات الموسيقية أو تعبئة السفن الحربية على طراز مهيب . وقد كان القيام بهذه الأمور الباهظة

== أن تحمل تعاليم أرسطو الحالية، وهي لهذا السبب تبرر تبريراً كافياً العبارة العامة المقترضة عن نظرية أرسطو في الفصل الذي أُلحق به هذا الهامش ، وكذلك ما قيل بعد عن العدالة والكمالات العقلية والعقل العملي .

(١) كل خدمة من الخدمات العامة المذكورة تسمى باليونانية ليتورجيا (Λειτουργία) . ويطلق هذا اللفظ كذلك على « الخدمة المقدسة » التي يفرض على الأغنياء القيام بها في مناسبة الأعياد اليونانية . وكلمة (Λειτουργία) هي الأصل في الكلمة الانجليزية (Liturgy) بمعنى « الطقس الديني » في الكنيسة المسيحية . « المترجم »

النفقات نوعاً من الضرائب الإضافية يفرضها على الأثرياء من المواطنين القانون أو العرف في أثينا وفي غيرها من البلاد . ولكن من الجلي أنها كثيراً ما كانت تؤخذ في حماسة على أنها "فرص" للعرض ، وكان من الواضح أن الإسراف الذي كان يتعين على صاحب الأبهة أن يتحاشاه هو التبذير المبتذل عند إقامة وليمة عرس في ندوة الإنسان ، وإلباس الجوقة الكوميديية ثياباً أرجوانية ، وقد كان هذا نموذجاً ممثلاً بادياً في صميم الحياة الواقعية .

وبمثل هذا رأى أرسطو أن سعى الناس في طلب الشرف أو التماسهم للشهرة بوجه عام مجال بحث لفضيلة خاصة ، وإن لم يجد لها اسماً بين مفردات الألفاظ الخلقية الشائعة - فإن لفظ طموح واللفظ الذي يقابله : قنوع ، يستخدمان في التقريظ حيناً وفي التقرير حيناً آخر ! على أن أرسطو قد وجه اهتمامه خاصة إلى تصوير موقف العقل إزاء " أعظم الخيرات الخارجية ، التي تتمثل في الرجل الذي أوتي العقل الناضج ، وامتناز بميزات نادرة وقدر نفسه حق قدرها . مثل هذا السمو العقلي نوع من المجد الذي يتوج الفضيلة المدركة من حيث إنها تفترض على الفور مقدماً فضائل أخرى ، ذلك لأن أية رذيلة ظاهرة لن تتمشي مع درجة الميزات النادرة التي تتضمنها - وترفع من شأن هذا السمو العقلي من الكمالات الأخرى ، فالرجل الكامل الذي يتحلى بفضيلة العقل السامي لا يفرط في السرور حتى ولو أضيف إليه الشرف العظيم رجال ذوو سمعة ، متى كان هذا لا يزيد على ما يستحق ، بينما هو في احتقاره لشأن العامة بحق ، لا يعبأ البتة بالاحترام الذي يقوم به هؤلاء الطغام نحوه . والآيات التي يميز بها أرسطو بالتفصيل رونق هذه الحياة النبيلة شائعة طريفة للتناقض القائم بينها وبين المثل الأعلى في المسيحية ؛ فالرجل الموهوب في عقله يغلب أن يصيب ثراء ويكون عريق المحند ، وهو يحب أن يقوم

بالخدمات ولكنه يستحق أن تؤدي هذه الخدمات له ، ولا يجب أن يذكّره أحد بمعروف قام به غيره نحوه ، وهو يزهد في كافة الوظائف الثانوية التي تضطره لأن يتبع غيره ، وهو يميل إلى التكاسل والتسويق في العمل إلا حين يجد عملاً عظيماً ينتظره ، وهو صريح في عداوته و صداقته على السواء - لأنه لا يخاف أحداً وهو في العادة صافي السريرة سليم النية إذا استثنيت سخريته من جموع العوام ، وهو برىء من الضغينة والحقد وليس به هذر ، عديم الاكترات بحاجات الحياة التافهة وما يتعلق بها ، لا يملكه شعور العجب أو التنبؤ ، يمشي على الأرض وئيداً ، في لهجته وقار وفي حديثه روية وتبصر .

تناول أرسطو دماثة الخلق بعد أن عاجل الفضائل التي تتصل بالشرف ، ويراد بالدمامة الكمال الخلق الذي يبدو في الاستياء المحبوس في غير إفراط . وقد ختم أرسطو قائمة الفضائل بكلمات العشرة والاتصال الاجتماعي والتودد أو التلطف (كوسط بين التذلل والفظاظة) والصدق والذكاء اللائق . وثمة ملاحظة تحليلية دقيقة صادقة يتضمنها هذا البيان المعروف للفضائل والذائل تضي عليه أهمية تعلو دائماً فوق قيمته التاريخية ، فإن هذا البيان لا يقوم - فيما يلوح - على أية محاولة جدية للنظر إلى السلوك الإنساني نظرة استيعاب ، ولعرض نماذج للخيرية التي تتصل بمختلف نواحي الحياة ووظائفها وعلاقاتها . وقصر مجال الشجاعة على أخطار الحرب ، ومجال العفة على بعض اللذات الحسية ، إلى جانب خلو البيان من التمييز بين إنفاق المحسن وإنفاق الأناني عند وصفه لفضيلة الجود والكرم ؛ كل هذا يصور لنا تناوله الموضوع تناولاً جزئياً وسطحياً ، وهو ما يكون عرضة على الدوام لأن ينتهي بصاحبه إلى مجرد تحليل استعمال العوام للألفاظ الأخلاقية . وليست قاعدة أرسطو

فى الفضيلة - وهى أن الفضيلة وسط أو حالة وسطى تقوم على الدوام بين
 رذائل تقابلها إفراطاً وتفريطاً - هذه الصيغة ليست ذات قيمة كبيرة فى
 جعل بحثه منظماً يجرى على قواعد معينة ؛ وقد كان من الضرورى من غير شك
 أن نبين عن الحاجة إلى التحديد والتنظيم ومراعاة القياس اللازم والنسبة
 المطلوبة لكي نتوصل إلى نتائج طيبة فى الحياة الإنسانية على قدر مماثل لما
 نتوصل إليه فى الإنتاج الفنى^(١) . ولكن عبارة أرسطو عن اتصال الفضيلة
 بالذيلة اتصالاً كمياً مضللة حتى حين يبدو هذا الاتصال مقبولاً ، وقد قاده
 هذه العبارة فى بعض الأحيان إلى مثل هذا الشذوذ الذى يبدو فى اعتباره
 مجرد الصدق وسطاً بين التفاخر والتظاهر بالتواضع .

(١) لاحظ أن تعاليم أفلاطون قد أكدت هذه النقطة .

الفصل الحادى عشر

بحث أرسطو فى العدالة والصدقة والحكمة العملية

إن فضيلة العدل أو الاستقامة ($\delta\iota\kappa\alpha\iota\sigma\upsilon\nu\eta$) الأصلية التى خلا منها الثبت السالف الذكر ، قد خصها أرسطو ببحث مستقل ، لأنه لاحظ من ناحية أن هذا الحد فى استعماله الشائع يحمل معنيين متميزين ، قد اختلط أحدهما بالآخر فى نظرية أفلاطون عن الفضيلة ، فهو فى معناه الواسع - الذى حاولت أن أقترح للتعبير عنه لفظ الاستقامة ، يقابل كل خرق للقانون ($\delta\delta\iota\kappa\iota\alpha$) أو ($\delta\nu\omicron\mu\iota\alpha$) ، وعلى هذا يمكن أن يؤخذ اللفظ للدلالة على الفضيلة كلها منظوراً إليها من ناحيتها الاجتماعية ؛ أما معنى اللفظ الضيق - ويكاد يعبر عنه لفظ العدالة ، فإنه يقابل بنوع خاص المعاملة الجائرة أو غير العادلة ؛ ويميز أرسطو فى العدالة بهذا المعنى الضيق بين نوعين من العدالة :

(١) العدالة فى التوزيع ، وتبدو فى التوزيع بنسبة الاستحقاق^(١) فى أموال عامة أو رصيد من الثروة أو أوسمة شرف أو أى شىء عام يمكن تقسيمه بين أفراد جماعة .

(٢) العدالة فى التعويض ، وتتحقق فى القصاص من ظالم لصالح المظلوم ، رداً للأضرار بقدر الخسارة التى تكبدها الأخير ؛ ويذهب أرسطو إلى أبعد من ذلك فيقول إن فى تبادل السلع التى تربط المجتمع بعضه ببعض تتحقق

(١) ينبغى ألا تفهم من كلمة « استحقاق » معنى القيمة الخلقية ، فإنها تختلف تبعاً للظروف فإذا وجدت أموال عامة يراد توزيعها ، يكون استحقاق كل مواطن فيها متوقفاً على قدر ما يدفعه للخزانة العامة .

العدالة متى تناسبت كمية السلعتين المتبادلتين مع قيمتهما تناسباً متبادلاً ،
فالتفوق في النوع من ناحية يعادله التفوق في الكمية من الناحية الأخرى ،
ولهذه المميزات صفة التوجيه ، وإن كانت لا تهدينا إلى الحكم على ماهية العادل
من الأنصبة والخسائر والصفقات في الحالات الفردية .

هذا بالإضافة إلى أن أرسطو حين تناول الموضوع الذي طالما نوقش في
بده التفكير الخلقى عند اليونان ، وهو النظر فيما إذا كانت العدالة طبيعية أو
عرفية ، قد قرر - أرسطو - وجود مزاج من كلا العنصرين في « العدالة المدنية » ،
كما تتمثل في إقرار الحقوق التي منحها القانون لمواطني ولاية دستورية ، إذ أن
تحديد مثل هذه الحقوق تحديداً كاملاً يقتضى إقرار كثير من التفاصيل التي
تركها العدالة الطبيعية بغير تحديد . على أن أرسطو لم يحاول الفصل بين
العنصرين فصلاً بديلاً ، أو أن يضع قواعد دقيقة للعدالة الطبيعية التي منها تستمد
الحقوق الطبيعية التي تكون لأفراد ولاية نظمت تنظيمياً عادلاً . ومهما يكن من
شئ فقد لاحظ أرسطو الافتقار إلى الإنصاف كنوع من العدالة يفوق ذلك
الذي يتحقق بالتزام حرفية القانون ، ويسود هذا الإنصاف القوانين بحق ،
حيث لا يجدى التطبيق الحرفي لأوامر القانون في حالات خاصة مجهولة من
قبل ويفشل فشلاً ذريعاً في تحقيق الغرض منه .

وهناك نقص يسترعى انتباه القارىء الحديث في بحث أرسطو للفضيلة ،
وهذا النقص هو أن الإحسان أو فعل الإيثار الجميل لا يُعرف إلا في صورة
غامضة من صور الجود الناقصة . ومهما يكن من شئ فإن هذا القصور يؤيده بعض
التأييد بحث منفصل حول صلات الود الطيب التي تؤلف بين الناس بعضهم
والبعض الآخر ؛ ولذا لم يكن هذا الود المتبادل فضيلة بالمعنى الدقيق فهو عنصر
ضروري للخير الإنساني ، كرباط يؤلف بين أفراد الأمة ، فهو « بهم المشرع

أكثر مما يعنى العدالة نفسها ، وهو فى صورته الضيقة المركزة التى يطلق عليها بنوع خاص اسم الصداقة ، لازم بالضرورة ليكمل سعادة الفيلسوف فضلاً عن غيره ، وأساس الصداقة هو إدراك الخيرية إدراكاً متبادلاً . حقيقةً هناك صلات معروفة بهذا الاسم تقوم على مجرد « المنفعة » أو « اللذة » ولكن هذه العلاقات تنقصها الخاصة التى تميز الصداقة الصحيحة عن غيرها وهى « الرغبة فى تحقيق الخير للغير من أجل هذا الغير » وعلى هذا فالصداقة الصحيحة لا يمكن أن تقوم إلا بين الأخيار الذين تتم هذه الصداقة سعادتهم بتوسيع وعيهم بالحياة - وهو خير فى ذاته - عن طريق المشاركة الوجدانية : ولا سيما وأنها تمنحهم أكثر مما تمنحهم الفضيلة متعة التأمل فى الأعمال الجليلة باعتبارها شيئاً يتصل بهم . وأياً ما كان الأمر فقد ألحق أرسطو بهذا البحث المثالى فى أسس الصداقة بحثاً تجريبياً فى الظروف الطبيعية للمحبة الإنسانية ، فأدرك - على سبيل المثال - أن المحبة فى حالة العلاقة الأبوية تنشأ عن إحساس شبيه بالوحدة العضوية فحب الوالد لابنه نوع من امتداد حب الذات .

انتقل أرسطو من دراسة الكمالات الخلقية إلى تحليل الفضائل العقلية ، وقد كانت أهم نقطة فى هذا الصدد تحديد العلاقة بين نوعين من الحكمة مزجهما أفلاطون فى فكرة واحدة ، هما الحكمة النظرية (σοφία) والحكمة العملية (φρόνησις). وهو يعتقد - فيما أشرنا من قبل - أن الحكمة النظرية لا تهدينا إلى تحديد المسائل الخلقية ، ومع ذلك فهى بمعنى ما تعتبر حكمة عملية من حيث إن مزاولتها تعتبر أسمى صور النشاط الإنسانى ؛ لأنها لا تصف الخير الإنسانى ولكنها تقوّمه وترفع شأنه ، أما الحكمة العملية فإنها متضمنة فعلاً فى السكال الخلقى كما سبق وصفه ، إذا كنا نفترض وجود هذا السكال . ذلك لأن الحكمة العملية مطلوبة فى أى حالة جزئية لتقرر ذلك التحديد المناسب

للووجدان والعمل اللذين تتألف منهما الفضيلة الكاملة ، ولا يتسنى إدراك هذه الحكمة بعيداً عن الكمال الخلقى . ونحن لا نعتبر الإنسان حكيماً من الناحية العملية لمجرد أنه أوتي مهارة عقلية قد تبدو عند رجل شرير ؛ والحكيم في عرفنا لا يكفي أن تتوافر فيه المهارة في اختيار الوسائل المؤدية إلى تحقيق غاياته ، فإن غاياته ينبغي أن تختار بدورها اختياراً سليماً . وأياً ما كان الأمر فإن من العسير أن نكون فكرة عامة متميزة عن القياس العملى الذى تصور أرسطو عن طريقه الفعل الصحيح محدداً تحديداً عادياً . والواقع أنه لم يكن ميسوراً له أن يوضح هذه الفكرة من غير أن يظهر الخلاف الشديد بين رأيه فى الفعل المسير للعقل والرأى العام ومزاولة بنى البشر . والاستدلال الذى يتطلبه رأيه فى السلوك الفاضل ، كان من النوع الذى تكون فيه مقدمته الكبرى معبرة عن خاصية مميزة لفضيلة ما ، وتبين مقدمته أو مقدماته الصغرى عن أن مثل هذه الخاصية تلتزم إلى نحو معين من السلوك فى ظروف معينة ، إذ أن أرسطو يعتقد أن من الضروري للسلوك القويم أن يتضمن غايته فى ذاته وأن يختار لذاته . ولم يفكته أن يلاحظ أن الاستدلالات العملية ليست فى العادة من هذا النوع ، ولكنها تنصب بالآخرى على أعمال تعتبر وسائل لتحقيق غايات بعيدة . وهو فى الواقع يؤكد هذا على أنه خاصة من خواص الحياة العملية أو السياسية ، عند ما يريد أن يدلل على أنها أحط من حياة النظر العقلى المجرد . ومع أن الذوق العام يسلم بأن الفضائل أعظم الخيرات ، فإنه من غير شك يتصور الحكمة العملية كما تمارس خاصة فى تقديم هذه الخيرات الدنيا التى أغفلها أرسطو بعد أن أدرك وجه الحاجة إليها أو منفعة مزاولتها لتحقيق الخير الإنسانى . ونتيجة هذا أننا حين نحاول أن نشرح فكرته عن

الحكمة العملية في جلاء ، نجد أنفسنا مترددين دوما بين الفكرة العامة التي لم يرفض التسليم بها في وضوح والفكرة التي يتطلبها شرح مذهبه الأخلاقي كفتاح له .

الفصل الثاني عشر

نظرية أفلاطون وأرسطو في الإرادة

وثمة ناحية أخرى تبدو في نظر القارئ الحديث على صورة مبهمة في جملتها ، هي رأى أرسطو في علاقة العقل بالفعل الخلقى ، ونعنى بها مسألة الإرادة الحرة ، وفي وسعنا أن نقول بصدد هذا الموضوع إن كلا من أفلاطون وأرسطو قد اضطرتهم دراساته السيكولوجية إلى أن يبشر تبشيراً ضمنياً بالنظرية التى تقابل النظرية التى اعتنقها فى وضوح ورغب فى تأييدها . وقد كان كلاهما شديد الرغبة فى مقاومة الجبرية وإبطالها ، لأنها تمثلت أمام كليهما مبرراً خطراً لارتكاب الرذيلة ، ولكن مذهبهما السيكولوجى لا يدع مجالاً للتروى فى اختيار الشر المدرك على أنه كذلك ، وهو النموذج الرئيسى البارز للإرادة الشريرة فى نظر الشعور الخلقى فى المسيحية . ومن ثم أخفق كلاهما بالضرورة فى محاولاته التى بذلها ليلقى بها على عاتق الآثم التبعية الكاملة والنهائية لما ارتكب من آثام . وقد رأى كل منهما أن حالات العقل الوحيدة التى يمكن اعتبارها مقدمات مباشرة للأعمال الشريرة هي :

(١) سيادة الدافع اللاعقل الذى يطغى على الحكم المسير لمنطق العقل أو التهيؤ للعمل بغير روية وتبصر .

(٢) الاختيار الخاطئ للشر الذى يبدو فى مظهر الخير .

وفى كلتا الحالتين يبدو الفعل - فيما يقول هذان الفيلسوفان - فى صورة العمل المحتوم ، الذى لا مناص من وقوعه ، قد أدت إليه - فيما يقول أفلاطون فى وضوح - أسباب سابقة فى الزمان على الإرادة الشريرة . ومن

الحق أن نقول إن أفلاطون قد بذل جهداً مضلياً حتى يبعد هذه الحتمية من مجال التعليل الأقصى للرديلة . وفي التعبير عن نظريته تعبيراً نصف خيالي أو شبه شعبي - كما نرى في القصة التي اختتم بها جمهوريته أو ما كتبه في كتاب النواميس - يقرر أفلاطون مؤكداً أن كل نفس جزئية تحمل كل تبعات سلوكها الشرير . ولكنه في تحليله العلي للفعل الإنساني ، عزا هذا السلوك على الدوام إلى العقل الذي يحده الخير المتوقع ، أو إلى الهوى أو الشهوة في معارضتها العمياء أو المهوشة لحكم العقل . وسيادة العقل الناقصة في الحالة الأخيرة ، يفسرها تماماً التكوين الأصلي للنفس المضطربة والتأثيرات الخارجية التي شككت تطورها^(١) ؛ ومثل هذا يقال في الاختيار الذي يعزوه أرسطو إلى أفعال رجل شرير ، فإن اختياره لا ينفي أنه قرر في جزم أن يقوم بأعماله الشريرة من حين إلى حين بما تهيأ له من خلق وما يخضع له من تأثيرات خارجية ، ومن ثم فإن هذا الاختيار لا يبلغ مرتبة التصرف الحر من كل قيد بمعناه الفلسفي الحديث . ورجل أرسطو الشرير يهدف لا محالة - في أي وقت - إلى ما يبدو في نظره خيراً ، متى كان يقوم بالفعل مدفوعاً بغرض مقصود ومهما كان هذا الأمر خداعاً مضللاً فهو لا يملك السيطرة عليه ، وقد نسلم بما يؤكد أرسطو من أن سلوكه السيئ السابق هو الذي صور له الشر في صورة خير : ولكن هذه الحجة لا تبدو قوية إلا حين نوجه اهتمامنا إلى هذا

(١) ينبغي أن نقول مع هذا إن التناقض الذي أجده في نظرية أفلاطون في أصل الإرادة الشريرة لا يتصل إلا بالجانب الأخلاقي في نظريته ، ولا ينتمى إلى جانبها الإلهي . وليس ثمة صعوبة تشبه هذه الصعوبة في التسليم بالرأي القائل بأن الوجود المحض للنكر العام الخالد الذي وحد بينه وبين الوجود الإلهي أفلاطون - وأرسطو من بعده - لا يمكن أن ينطوي على شر ولا أن يكون علة له . وعلى هذا ينشأ المراكبية عن الظروف المحتومة للوجود الحسي الملموس . والذي أنازع فيه ليس إلا القول بأن أفلاطون لا يستطيع أن يعتبر الشر صادراً عن نفس فردية أيا كانت .

السلوك السيء السابق ونتحرى علته ، لأن هذا السلوك فيما يرى أرسطو يجب - إن كان مقصوداً - أن يوجه بالمثل نحو غاية خيرة في الظاهر إن لم تكن خيرة في الواقع . ويجب أن يعزى هذا المظهر إلى فعل خاطيء سابق على الإثم ، حتى أن حرية الإرادة تتلاشى كالسراب ، إذا نكصنا بسلسلة الأفعال المقصودة إلى بدايتها ، ولا يمكن أن تبقى هذه الإرادة الحرة وتحيا في مجال ما . وإذا قيل - كما يحتمل أن يقول أرسطو - إن الرذيلة في بدايتها ليست إلا مجرد انسياق دافعي وأنها تصبح مقصودة بالتدريج كما تتكون العادات السيئة عند الإنسان ، لظل أيسر على الباحث أن يكشف عن عجز دراسات أرسطو السيكلولوجية عن أن تمدنا بمبرر فلسفي يبرر آخر الأمر إلقاء تبعة الأفعال الشريرة التي تلشأ عن الدوافع الملقاة على عاتق مرتكب هذه الأفعال ، لأن أرسطو حين عرض لتحليل حالة العقل عند ارتكاب هذه الأعمال ، فسرّها برغم عليه بأنها أعمال شريرة ، بأن المعرفة في مثل هذه اللحظات لم تكن حادثة بالفعل في العقل ؛ فتضاءلت بفضل الشهوة أو الهوى إلى حالة من الاستكانة والدعة .

الفصل الثالث عشر

انتقال الأخلاق إلى الرواقية

نستطيع أن نقول إجمالاً إن من المحتمل ألا يكون هناك بحث متقن إتيقان البحث الذي وضعه أرسطو عن علم الأخلاق ، وهو يتضمن تفكيراً سليماً دقيقاً ومع ذلك فإنه يترك في نفس القارئ أثراً قوياً جداً لعمل ناقص مشتمل . وقد ذكرت هذه الملاحظة عسى أن ندرك على وجه أتم أن الأثر الذي كان لمذهبه خلال القرون الخمسة التالية لماته كان ضئيلاً ، إذ كانت المدارس التي نشأت عن فلسفة سقراط لا تزال تهيمن على الثقافة اليونانية الرومانية ، وهذا بالقياس إلى ما كان لمذهبه من تأثير مباشر أو غير مباشر في تكوين التفكير الأوروبي الحديث .

وما من شك في أن التأثير المحدود الذي كان للشائين^(١) - كما كان يسمى تلاميذ أرسطو - يرجع إلى سمو النظر العقلي المحض الذي ميز فلسفة أرسطو الأخلاقية عن سائر المذاهب الأخرى التي تلتها ، والذي كان غريباً جداً عن الوعي الأخلاقي العام إلى حد يتعذر معه أن يصادف قبولاً عظيماً في عصر عادت فيه المقاصد الأخلاقية إلى الهيمنة على التفكير الفلسفي ، ثم إن طريقة أرسطو بما انطوت عليه من دقة في التحليل قد أبانت عن الصعوبات التي تصاحب محاولة سقراط في التوفيق بين طموح الناس إلى الأخلاق والمبادئ التي اتفقوا على اعتبارها أساساً للتقريض والتفريع المتبادل ، وبين القواعد التي

(١) اشتق هذا اللفظ من الفعل اليوناني (περιπατεῖν) بمعنى يتمشى . وقد أطلق على تلامذة أرسطو مسامرة لعادماً لأستاذ في لقاء دروسه وهو يعنى ذهاباً وجيئة في الطرقات الطلبة في الجنزيروم حيث كان يحاضر .

تنظم تفكيرهم العملي بوجه عام . وقد كان الصراع بين هذين العنصرين في مجال الذوق العام عميقاً إلى حد تعذر معه التوفيق بينهما ، وتطلب الشعور الخلق عند الناس تعصباً شديداً يربى على مانراه عند أرسطو . إن مطالب هذا الشعور قد استجابت لها مدرسة فرقت في النظر إلى الحياة بين النظرة الخلقية والنظرة الدنيوية بصورة قاطعة جازمة تستهوى الخيال ، فاعتبرت الخيرية في الحياة العملية أسمى ما يبلغه مثلها الأعلى في الحكمة من نتائج ومظاهر ، ونظمت الأفكار الشائعة عن الواجب مذهباً يبدو في صورة كاملة متسقة في صيغة استوعبت الحياة الإنسانية كلها ، وأبانت عن علاقتها بالتقدم المنظم لهذا الكون . وقد عرفت هذه المدرسة على الدوام بالمدرسة الرواقية ، نسبة إلى الرواق (στωα) الذي اعتاد منشئها الأول^(١) د زينو ، أن يعلم فيه .

زينو ٣٤٢ ق - ٢٧٠ ق . م

إذا نحن تتبعنا نظرية زينو الأخلاقية إلى منابعها العقلية ، لاحظنا أنها تنحدر عن طريق الكلبيين إلى سقراط بوجه خاص ، وإن كان فيها عنصر هام يرجع لاحتمال إلى تأثير الأكاديمية . وقد واصل الرواقية والكلبية اعتناق العقيدة الأساسية التي آمنوا بها إيماناً شديداً ، وهي التي تقرر أن المعرفة العملية التي وحدوا بينها وبين الفضيلة هي حالة من حالات النفس أو تتضمن^(٢) حالة من حالات النفس تكفي وحدها في تحقيق الخير الإنساني الكامل . وفي الحق لقد كان الكلبيون أكثر عناية بتوكيد الجانب السلبي للخير عند الحكيم

(١) أقول « المنشئ الأول » لأن الدور الذي قام به خريسيبوس (حوالي ٢٨٠ - ٢٠٦ ق . م) في تنمية المذهب الرواق كان من الأهمية بحيث رأى البعض أنه لا يقل أهمية عن دور زينو . ويقول شاعر روى عنه ديوجينيس لايرتيوس (Diogenes Laertius) ، الكتاب السابع ، الفصل ١٨٣ : « لو لم يكن هناك خريسيبوس ، لما كان هناك رواق » .

(٢) أنظر الفقرة الخاصة بالرواقية والذين ، ص ١٦٩ .

وبتأيد استخفافه بصحة الجسم وقوته وزهده في الجمال واللذة والثروة وعراقة الأصل وطيب السمعة ، بينما كان الرواقية أكثر عناية بإظهار الجانب الإيجابي للخير عند الحكيم ، فأيدوا الثقة الكريمة والهدوء الذي لا يعكر صفاءه حزن ، والمرح وانسراح النفس الذي يلزم الحكمة على الدوام أبداً . وأيا ما كان الأمر فإن هذا الاختلاف البسيط بين المدرستين لم يبلغ مبلغ النزاع بينهما ؛ ويلوح لنا أن مزاوله الكلبي لتقليل حاجات الجسم إلى أقصى حد من غير مراعاة للياقة العرفية ، قد اعتبرها الرواقية طريقة مؤكدة للتعبير عن التباين الصحيح بين مقاصد الفلسفة ورغبات عامة الناس - وهي طريقة وإن كانت غير ضرورية بل غير طبيعية ، إلا أن من الجائز أن يتبعها الحكيم في ظروف خاصة (١) .

(١) قيل إماماً إن المذهب الكلبي كان بالنسبة للمذهب الرواق كما كانت الرهبنة بالنسبة للمسيحية الأولى . ومهما يكن من شيء فلا ينبغي أن نحصى في هذا التشابه بعيداً ، إذ أن الرواقية المتطرفين لا يعتبرون فيما يلوح - النزعة الكلية طريقاً صحيحاً ويعتقدون أنها « طريق مختصر إلى الفضيلة » وأن الكلبي الذي يصبح حكماً يظل مقيماً على نزعته الكلية . ونلاحظ أن أبكتيتوس (Epictetus) يطلق اسم الكلبي على سقراط وأبطال الأخلاق الآخرين .

الفصل الرابع عشر

المذهب الرواقى

الحكيم الهادى الذى لا يتفعل - مذهب الرواقية فى الحرية والخير

مم تتكون إذن هذه المعرفة أو الحكمة التى ترد المرء إلى الحرية والكمال؟ لقد كان الكلبيّة والرواقية على اتفاق فى أن أهم وظائفها التى تميز تمييزاً جوهرياً بين الحكميم وغيره ، تقوم فى العلم بأن الخير الوحيد للإنسان يتوقف على هذه المعرفة أو الحكمة ذاتها . وعلينا أن نلاحظ أنهم لم يتصوروا - كما لم يتصور سقراط من قبل - أن المعرفة الصحيحة للخير ممكنة من غير أن تتحقق فى حياة خيرة ، مع أنهم كانوا يعتقدون أن استمرار مثل هذه الحياة أمر لا قيمة له ، وأن كمال الخير الإنسانى يمكن أن يتوصل إليه أى فرد تحقق فيه كمال الحكمة حتى ولو للحظة من الزمان . وهكذا عاد الرواقية إلى موقف سقراط بعد أن انحرفوا عنه الانحراف الذى لاحظناه فى تفكير أفلاطون وأرسطو ؛ وهذه ظاهرة تسترعى النظر ، وهى تعزى إلى اهتمام دراساتهم السيكلولوجية بالوحدة الأساسية للنفس العاقلة التى تعتبر مصدراً العقل الإنسانى الواعى ، هذا الاهتمام الذى حال بينهم وبين التسليم بتحليل أفلاطون لمنابع مثل هذا العمل وردها إلى قوة أحسن ضبطها وقوى أخرى يعوزها الضبط . وقد اعتقد الرواقيون أن مانسميه هوى هو حالة مرضية مضطربة للنفس الناطقة تتضمن حكماً خاطئاً بصدد ما ينبغى طلبه أو الإعراض عنه . ومن المحقق أن الحكميم الصادق يتحرر من مثل هذه الأخطاء التى تلبسها عن الهوى ، وسيكون من غير شك شاعراً بنداء الشهوة الحسية ،

ولكنه لن يُخدع فيفترض أن غرضها الذي ترمى إليه خير في الواقع ،
 وإذا التزمنا الدقة في التعبير قلنا إنه لن يستطيع إذن أن يأمل في بلوغ هذا
 الغرض أو يخشى افتقاده طالما كانت هذه الانفعالات تتضمن فكرته باعتباره
 خيراً . وبمثل هذا نقول إنه وإن كان كغيره من الناس عرضة لأن يكابد
 آلام الجسم فإن ذلك لا يعكر صفو نفسه ولا يقلق هدوء عقله ، كما أن
 أمض آلامه لا يعكر صفو اعتقاده القوي بأن هذه الآلام لا تؤثر في نفسه
 المسائرة لمنطق العقل ، كما أن المطامح الأخرى التي تثير في العادة آمال الناس ،
 وتهيج مخاوفهم وتهز نفوسهم غبطة أو حزناً ، لا تؤدي عند الحكيم إلى هذه
 الحالات النفسية ، لأنه لا يستطيع أن يحكم عليها بأنها خير أو شر ؛ ومن ثم
 فلا يجوز أن نعتبر الحكيم كائناً مجرداً من كل انفعال . وهناك حالة ابتهاج
 في غير إسراف للوصول إلى خير حقاً ، هي حركات ميل أو نفور مما يرى
 العقل إشاره^(١) أو إغفاله ، وهو ما يجوز أن يقع لأحكام الناس . ولكن
 الأهواء التي تتحكم في العقول البشرية العادية لا تستطيع أن تؤثر فيه ؛
 بيد أن متأخرى الرواقية على الأقل قد فطنوا إلى أن مثل هذا الحكيم
 الذي لا يهيج ولا ينفعل يتعذر وجوده بين البشر ؛ وقد ألمعوا إلى أن
 العصور القديمة ربما عرفت بطلاً أو بطلين من أبطال الأخلاق الذين حققوا
 هذا المثل الأعلى ، ولكنهم رأوا أن جميع الفلاسفة - فيما خلا هذين - كانوا
 على مجرد نزوع نحو هذا المثال . ومهما يكن من شيء فإن تسليمهم بذلك لم
 يقلل على أقل تقدير من صرامة مطالبهم في الولاء المطلق لنداء الحكمة
 الخاص . وقد اعتقدوا أن توكيد قيمتها الذاتية الفريدة صفة لازمة لأولئك

(١) للتمييز بين « الفضل » و « المأثور » و « الخير » أنظر الصفحات ١٦٤ ، ١٦٥ .

الذين بلغوا هذه الحكمة^(١). وبغير هذا التوكيد لا يمكن لعمل ما أن يكون بحق مسيراً للحكمة أو الفضيلة ، فكل ما لم يلشأ عن المعرفة يكون مبعثه الخطيئة ، والتمييز بين الصواب والخطأ مطلق لا يحتمل التدرج ، فجميع الآثام تتساوى في شريتها ، ومن نكث بأقل حكم في القانون فقد أذنب في حق القانون كله . وبمثل هذا نقول إن الحكمة كلها متضمنة - على نحو ما - في أى عرض لمظاهر الحكمة التى تتميز فى العادة باعتبارها فضائل فردية ؛ وفى التصنيف يبدو أن الرواقية قد اتبعوا بوجه عام تقسيم أفلاطون الرباعى كأساس لمهاجمهم^(٢) على أقل تقدير . وسواء أكانت هذه الفضائل مميزة تمييزاً جازماً أم لم تكن إلا نفس المعرفة فى صور مختلفة من العلاقات ، فإن هذه مسألة دقيقة يبدو أن الرواقية لم يكونوا على اتفاق بصدها .

مذهب الرواقية فى الحرية والجبر

ولإذن فهل تعتبر هذه المعرفة النادرة التى لا تقدر بشئ فى طوق الإنسان أن يباله ، أو هل تعتبر زلات الإنسان غير اختيارية حقاً ؟ هناك خطر واضح يهدد التبعية الخلقية يتضمنه المذهب الذى يقول إن الرذيلة لا تبنى اختياراً ، وهذا القول يبدو نتيجة طبيعية لتوحيد سقراط بين المعرفة والفضيلة ، ومن ثم فإن أرسطو قد حاول - على نحو ما رأينا - أن يدحض

(١) لم يكن الرواقية على اتفاق تام بصدد ثبات الفضيلة وعدم تغييرها متى حققها إنسان ما ، ولكنهم كانوا على اتفاق فى أنها لا تفقد وتضيع إلا عند فقدان العقل نفسه .

(٢) يظهر أن تعريفات الرواقية للفضائل الأربع قد تباينت كثيراً ، فقد عرف زينو - فيما يقول بلوتارخ - العدالة والعفة والشجاعة على أنها حكمة « فى الأشياء التى توزع » و « الأشياء التى تختار » ، و « الأشياء التى تحتل » ؛ وهذه العبارة يمكن فهمها على أنها تعبر باختصار عن رأى المدرسة العام .

هذه النظرية . غير أن محاولته لم تؤد إلا إلى الكشف عن تعذر الهجوم على هذا التناقض الظاهري ، طالما كان من المسلم به أن أحداً لن يستطيع القيام بعمل عن غرض مقصود عكس ما يبدو له أفضل من غيره . واختلاف أرسطو عن سقراط لم يؤد به إلى حد انكار هذا الرأي ، بينما كانت المشكلة تبدو أوضح من ذلك عند الرواقية الذين عادوا إلى موقف سقراط الأصلي . وفي الحق إن الفيلسوف الذي يعتنق الرأي الذي يقول إن الفضيلة في جوهرها معرفة ، عليه أن يختار بين رأيين متناقضين في الظاهر : فهو إما أن يعتبر الرذيلة لا إرادية أو أن يؤكد أن الجهل اختياري . والوجه الثاني لهذه المعضلة أقل خطراً على الأخلاق على أي حال ، ومن أجل هذا اختاره الرواقية ، ولكنهم لم يبلغوا بعد نهاية حيرتهم ، إذ بينما نراهم وقد انساقوا على نمط واحد من التفكير إلى أقصى حد في مجال الإرادة الإنسانية ، نرى أن رأيهم في الكون الطبيعي يتضمن بالمثل مذهباً كاملاً في الجبر . فكيف يمكن أن يكون الشرير مسئولاً عن أعماله إذا كانت رذائله قد قدرت من قبل وتحت وقوعها ؟ يجيب الرواقية على هذا السؤال بقولهم إن الخطأ الذي يعتبر جوهر الرذيلة اختياري بحيث يمكن اتقاؤه لو آثر الناس استعمال عقولهم . وليس من شك في أن استعمال الإنسان لعقله استعمالاً مشمراً على هذا النحو ، يقوم على قوة فطرية وصرامة^(١) باطنية في نفس الإنسان ؛ ولكن من المظنون أن تكون التبعية الخلقية قد سلمت إن كان العمل الخاطئ قد صدر عن الإنسان نفسه وليس عن أية علة خارجية أخرى .

(١) ومن ثم فإن أتباع المدرسة ، دون أن يرفضوا تعريف الفضيلة بالمعرفة ، قد عرفوها بأنها « عزم وقوة » ، وقد أدرك الرواقية هذه القوة إدراكاً مادياً باعتبارها ضغطاً معلوماً من الأثير أو الروح الدقيق الذي كان في رأيهم جوهر النفس - أنظر هامش (١) ص ١٦٣ .

الفصل الخامس عشر

نظرية الرواقية في الحكمة والطبيعة

قطعنا بكل ما أسلفنا مرحلة يسيرة في معرفة معنى الحكمة العملي عند الرواقية ، فكيف نتجاوز هذه الدائرة المجدبة لنؤكد :

- ١ - أن الحكمة هي الخير الوحيد ، وأن انعدامها هو الشر الوحيد ،
- ٢ - أن الحكمة هي معرفة الخير والشر ؟ وكيف نهتدى إلى منهج نقرر به خواص السلوك المستقيم ؟ لقد لبث أصحاب المذهب السكي والرواقى مفتقرين إلى مثل هذا المنهج ليطمئنا نظريتهم ، إذ أن كلتا المدرستين لم تكن مستعدة للقول بأن الفعل الذى يعزم الحكيم عمله عمل محايد ^(١) بشرط ألا يقدم على فعله إلا بعد اقتناع تام بحياده . وأيا ما كان الأمر فإن الكليين - فيما يبدو - لم يبحثوا هذا الافتقار إلى المنهج بحثاً فلسفياً ، وقد قنعوا بأن يريدوا بالفضيلة ما يقصده الرجل العاى إلا من حيث إن معنى الحياء الذى ذهبوا إليه قد أدى بهم إلى رفض بعض الأحكام المبتسرة والسنن التى تلقوها عن غيرهم . ولم يقتصر الرواقية من ناحية أخرى على أن يضعوا مذهباً ضافياً فى الواجبات - أو كما كانوا يسمونها : الأشياء المناسبة للصالحات ^(٢)

(١) أحيا الرواقية رأى سقراط فى أن الفضيلة علم والرذيلة جهل . ثم اعتبروا الأفعال بريئة عن الخير والشر - على الحياء ، فلا هى خير ولا هى شر فى ذاتها ولكنها تصبح خيراً أو شراً بالقياس إلى الغاية التى تهدف إليها (كما أشرنا فى هامش سابق لنا) ، بل تصبح كذلك يوم تصدر عن العقل المطابق للعقل السكى . « المترجمان »

(٢) ربما كانت كلمة « واجب » فى معناها الحديث مضللة على اعتبار أنها ترجمة لكلمة (καθῆκον) ، إذ أن الفعل الذى يوصف بهذا الوصف ليس « فعلاً صائباً » (κατόρθωμα) ، إلا إذا أدى إلى فعله باعث صائب ، أى فى حالة من حالات العقل المتشعبة مع التفكير المحض ، وإلا كانت صلاحيته أو ملائحته مجرد مظهر خارجى .

(καθήκοντα) لكافة فرص الحياة ومناسباتها ؛ بل إنهم اهتموا بالإضافة إلى هذا باستيعابها تحت قاعدة عامة . وقد اهتموا إلى هذه القاعدة بإظهار المعنى الإيجابي لفكرة الطبيعة التي استخدمها الكلي بوجه خاص بطريقة سلبية كلفظ مقابل للقوانين العرفية (νόμος) التي حررتة منها معرفته . وحتى في هذا الاستعمال السلبي للفكرة نلاحظ ضمناً أن نزعات الإنسان الشريرة مهما كانت طبيعية بمعنى أنها مستقلة عن العادات الاجتماعية والقوانين العرفية وغير مشوبة بالفساد ، فإنها تؤثر في أعماله الخارجية كل التأثير . ولكن اعتناقهم القول « بالعيش وفاقاً للطبيعة » كقاعدة إيجابية عامة للسلوك الخارجي ، يعزى فيما يلوح إلى تأثير تعاليم الأكاديمية في زينو . ومهما يكن من شيء فمن أين يكون للشيء الطبيعي هذا السلطان ما لم تكن الطبيعة نفسها - وهي الخلق المنظم الذي يعتبر الإنسان جزءاً منه - معقولة نوعاً ما ، وتعبيراً أو تجسيدا للقانون والحكمة الإلهية ؟ إن فكرة العالم كما نظمها التفكير الإلهي وجعلها صالحة ملائمة كانت شائعة في صورة ما في جميع المذاهب الفلسفية التي نظرت إلى سقراط كمؤسس لها ، وقد انتهى شطر كبير من هذه المذاهب إلى الرأي الذي يقول إن هذا التفكير الإلهي هو الوجود الحقيقي الوحيد في هذا الكون . وهذه النظرية التي تقرر وحدة الوجود تنسق كل الاتساق مع نظرية الرواقية في الخير الإنساني ، ولكن إخفاقهم في تصور المادة تصوراً مثالياً قد اضطرهم إلى أن يدخلوا على وحدة الوجود عنصراً مادياً ، مستعينين في ذلك بقدر كبير بمذهب قديم لغير اقليطس ، فتصوروا التفكير الإلهي وظيفته لجوهر أولى أنقى ما يكون مادة ، وهو أثير دقيق ناري مضطرم . وقد كان الرواقية يعتقدون أن العالم الطبيعي (الفيزيقي) قد نشأ عن زيوس كما كانوا يتصورونه ، وهذا في الحقيقة تعديل لجوهره الأبدي الذي يسمو

إليه العالم ويستغرقه إلى أقصى حد^(١) ، وفي أثناء ذلك تتخلله كله قوة التكييف في روحه الإلهي ، وينظمه أكمل تنظيم قانون عالم الغيب . وهم يرون أن العالم - باعتباره إلهياً بالضرورة على هذا النحو - كامل باعتباره كلاً ، وكل نقص يبدو في أجزائه لا بد من النظر إليه على أنه زائل في نظر ذلك العقل الاسمي الذي « يعرف كيف يسوى الناقص وينظم المضطرب المهوش ويعتبر غير المحبوب عزيزاً »^(٢) . ولهذا النظرية الإلهية في تصور العالم الطبيعي تأثير مزدوج على البحث الخلقى عند الرواقى ، فهي أولاً قد أمدت اعتقاده الاساسى بكفاية الحكمة للخير الإنسانى من كل وجه بأساس من أسس الحقيقة الكونية ، وزودته بجو من العاطفة الديلية والاجتماعية ، فأصبح ينظر إلى مزاوله الحكمة على أنها الحياة الصافية النقية لهذه الذرة من الجوهر الإلهي الذي كان في الحقيقة « الإله في باطنه » . إن العقل الذي قال الرواقى بسموه وتفوقه هو العقل الذي تهباً للإله زيوس ولسائر الآلهة وتوافر للأناسى المسايين لهذا المنطق بدرجة لا تقل عن درجة توافره لهذا الرواقى ؛ إن توافر هذا العقل لفرد ما هو الخير العام لكل كائن ناطق من حيث هو

(١) هذا الجوهر الأول في مظهره المادى ، قد تصوره في الأصل على أنه جسم مرن إلى حد كبير ، وكان المفروض أن هذا الجسم يصبح بالتكثيف المتتابع مفرقا إلى أجزاء مختلفة الكثافة والضغط وهى العناصر الأربعة . أما الفروق الأخرى فى صفات المادة كما عرفناها بالتجربة فقد قيل إنها تعزى إلى وجود تيارات أثيرية فى الأرض وفى الماء تختلف فى الضغط (أو - فى بعض الأحوال تكون تيارات نارية أو هوائية والنار والهواء عنصران أندر وأكثر ليونة) . وقد أدركت هذه التيارات الأثيرية عن طريق ما يبدو لنا خلطاً غريباً من الأفكار على أنها قوى تمسك ضروب المادة بعضها إلى بعض ، أو هى - بتعبير أرسطو - نفس الصور التى تكون شتى أنواع المادة باعتبار أنها مختلفة .

(٢) هذه العبارة مقتبسة عن نشيد دينى يعزى إلى إكليانثيس (Cleanthes) الذى تزعم

المدرسة الرواقية بين زينو وخريسيبوس .

كذلك ؛ « فإن الحكيم لا يستطيع أن يمد أصبعاً ممدداً صائباً من غير أن يفيد بذلك سائر الحكماء ، لا ، بل إن من الممكن أن يقال إنه « ينفع زيوس بقدر ما ينفعه زيوس » . ونظراً لهذه الوحدة في عقل الكائنات الناطقة - فيما أتصور - قد أتيح للأصدقاء أن يكونوا « خيرات خارجية » للحكيم ، كما اعتبر إنجاب طفل صالح خيراً ، وهذه الفكرة نفسها قد استغلت في تنسيق العناصر العليا والدنيا في الحياة الإنسانية ، إذ حتى في الجانب الفيزيقي أو اللاناطق في الإنسان - كما مركّب في الأصل - يجوز أن نرى فيه دلالات بيّنة على القصد الإلهي ؛ وهو أمر يوكل تحقيقه تحقيقاً واعياً إلى إرادته العاقلة ؛ حقيقة نلاحظ في أول مرحلة من مراحل الحياة الإنسانية قبل أن يتم نضج العقل ، أن الدافع الطبيعي الذي لم يتطرق إليه الفساد بعد هو الذي يقوم بإنجاز ما يقوم به العقل بعد ذلك . وعلى هذا فالاصطلاح الذي يقول « عش على وفاق الطبيعة » نجد عند تطبيقه على الإنسان باعتباره حيواناً ناطقاً ، أن في الإمكان أن يحمل على وجهين : أن قيادة هذا العقل هي السيطرة والسيادة كما يبين عن الطريقة التي بها تزاوّل هذه السيطرة من الناحية العملية ، فإن في الإنسان - كما في غيره من سائر الحيوانات الأخرى - منذ اللحظة التي يولد فيها دافعاً طبيعياً يحمله على المحافظة على ذاته وحفظ كيانه الجسماني في نقاوته الأولى . ولما أخذ العقل في التطور وأدرك ذاته باعتباره خيره الوحيد لبثت الغايات الأولى للطبيعة وما يرفع من شأن هذه الغايات هي الأغراض الخارجية التي يهدف إليها العقل . إن لهذه الغايات قيمة خاصة (αξία) ، بها يكون إشارتها (προηγμένα) ورفض أضدادها (αποπροηγμένα) ؛ والواقع أن في مزاولته مثل هذا الإيثار والرفض مزاولته لثقفة ومناسبة يمكن للحكمة أن تتجلى في مظهرها العملي . وبهذه الطريقة دخلت كل الأشياء أو معظم الأشياء

التي تعتبر خيرات - كالصحة والقوة والثروة والسمعة^(١) ونحوها - دخلت مجال اختيار الحكيم ، وإن كان خيره الحقيقي ما زال قائماً في حكمة الاختيار وحدها وليس في الشيء المختار الذي يصطفيه ، مثله كمثل ضارب القوس يهدف إلى عين الثور فغاياته ليست في إصابة الهدف نفسه ، بل إظهار مهارته في إصابته^(٢) .

وفي وسعنا أن نوضح التمييز الذي أسلفنا بيانه بالإشارة إلى نقطة في التعاليم العملية عند الرواقية يحار لها المحدثون من أهل الدراسات ، تلك هي تشجيعهم للانتحار ، فإن هذا التشجيع يبدو لأول وهلة غير متسق مع فضيلة الشجاعة التي أولوها ثناءهم ، وغير مسير لاعتقادهم في تنظيم العالم في ضوء العناية الإلهية ، فالناس ينقادون للانتحار عادة مساقين بشقوة الحياة وبؤسها ، ولكننا نتساءل : كيف يمكن للحكيم وهو الذي يعتقد أن الألم ليس شراً ، أن يحمل على التخلي عن الوظيفة التي أقامه فيها العقل الإلهي ؟ وجواب هذا السؤال هو : إذا لم يكن الألم شراً فالإنسان في حل من رفض احتماله متى كان من الممكن الحصول على حالة الخلو من الألم ، ثم إن الحياة من ناحية أخرى ليست خيراً في عرف الحكمة ، ومع أن الناس يؤثرون في العادة المحافظة عليها فقد تجد حالات يثلق فيها الحكيم دلالات طبيعية

(١) يظهر أن الرواقية قد اختلفوا في نظرتهم إلى «السمعة الطيبة» (εὐδοκία)؛ ففي أول الأمر عند ما كانت المدرسة تحت تأثير المذهب السكبي أقروا جهراً بعدم وجود فرق بين السمعة الخارجية والسمعة الداخلية ، وتركوا المسألة نهائياً للذوق العام واعتبروا السمعة الطيبة من الأشياء المفضلة التي يؤثرها الإنسان .

(٢) يظهر أن هذه المقارنة قد اختلف تطبيقها باختلاف قائلها من الرواقية ، ولكن يميل إلى أنها عدلت بحيث أصبحت صالحة لتصوير النظرية الهامة التي توخيت أن تربطها بها . ولستطيع أن لستنتج من شيشرون (في الغايات في الكتاب الثالث) أنها استعملت هذا الاستعمال عند بعض أتباع المدرسة على أقل تقدير .

لا تخطيء ، تشهد بأن الموت أفضل من الحياة ؛ ويرى الرواقية أن مثل هذه الدلالات تبدو في حالات البتر والأمراض المستعصية الشاقة وغيرها من الكوارث ، بل حتى في حالات الألم الممض ، وعندما تلوح في جلاء تكون الحكمة والقوة في الاهتداء بهدى هذه الدلالات التي تقدمها الطبيعة أو ترسلها العناية الإلهية كما تتمثل في حالات أخرى في مقاومة مغريات اللذة ومفاتيح الألم . إلى هنا عاجلنا طبيعة الفرد بمعزل عن علاقاته الاجتماعية ، ولكن من الواضح أن مجال الفضيحة كما يتصوره الناس بوجه عام ، يقوم في مثل هذه العلاقات بوجه خاص ، وقد فطن إلى هذا تماماً الرواقية في حديثهم عن الواجبات (καθήκοντα) . حقاً إن عرضهم للأسس الطبيعية للعدالة والدلائل التي تبدو في تركيب عقله وبلية جسمه تشهد بأن الإنسان قد خلق للنوع الإنساني ولم يخلق لذاته وحدها ، يعتبر عرضهم هذا أجل شطر في آثارهم في علم الأخلاق العملي . ومهما يكن من شيء فإننا نلاحظ هنا المعنى المزدوج الذي يحمله لفظ « طبيعي » كما يطلق على :

(١) ما يوجد بالفعل في كل مكان أو في أكثر البقاع

(٢) ما يمكن أن يوجد إذا نفذ التصميم الأصلي لحياة الإنسان أتم تنفيذه . ونلاحظ أن الرواقية لم يوفقوا كل التوفيق بين عنصرى هذه الفكرة ، وقد كان أرسطو يقول إن الإنسان حيوان سياسي بالفطرة ، أما النظرة المثالية التي أبدعها الرواقية عن الطبيعة ففي وسعنا أن نقول إن الإنسان كان فيها عالمياً لا يحده وطن ، إذ كان استنتاجاً مباشراً من نظرية الرواقية عن الكون في جملته أن جميع الكائنات الناطقة في وحدة العقل المشتركة بين الناس جميعاً تؤلف بطبيعتها جماعة واحدة تخضع لقانون مشترك . وأن أعضاء هذه المدينة « زيوس » من واجبهم أن يلاحظوا الارتباطات القائمة

بينهم ، وأن يتقوا تبادل الأذى ، وأن يتحدوا ليدفع كل منهم الضرر الذي يحتمل أن يلحق بالآخر ؛ هذه نقطة بارزة في القانون الطبيعي ، بينما كان من الواضح أن من الضروري لحفظ المجتمع الإنساني أن يكون أعضاءه جماعات تربط بينها علاقات جنسية تفضي إلى إنتاج أطفال ، تقوم على تلشثهم وتهذيبهم ؛ ولكنهم فيما يبدو لم يتجاوزوا هذه الطبيعة في تحديد العلاقات بين الجلسين . وتبعاً لهذا النظام نلاحظ أن جماعة الزوجات كانت مظهراً من مظاهر حكومة دزينو ، المثالية كما كانت في جمهورية أفلاطون . وثمة رواقية آخرون يقال أنهم كانوا يؤيدون ويدلون في لهجة كريمة متناقضة في الظاهر على ما اتفق عليه الناس وما تلقوه من قانون الأخلاق الجسدية ؛ هذا إلى أن النظرية الدقيقة التي أثرت عن المدرسة لم تعترف بحكومة أو بقوانين باعتبارها شيئاً حقيقياً أو ملزماً مالم تكن من عمل الحكيم . إنه وحده هو الحاكم العادل والمملك الحق ، وهكذا تبدو الطبيعة ، كما صورها الرواقية في خطر من أن تكون مدعاة للثورة كما كانت الطبيعة عند روسو ؛ ومع ذلك فإننا نرى من الناحية العملية أن هذه الناحية الثورية في فكرة الطبيعة قد شغلت مكاناً ثانوياً في أكثر الحالات ، وبقي قانون الجماعة المثالية القائم على العقل في سلام غير متميز عن السنن والعادات الإيجابية لمجتمع واقعي ، والروابط « الطبيعية » التي كانت تربط بالفعل كل فرد وعشيرته وأمه وإلى الإنسانية الجاهلة بوجه عام ، قد امدتنا بمجمل مظاهر العدالة الخارجية ^(١) .

(١) يبدو أن من المسلم به بوجه عام أن الحكيم الرواقى من واجبه أن يساهم في الحياة العامة مالم يعمه عائق ما . ومع ذلك فقد لاحظ نقاد المدرسة أن هذه العوائق كانت تصادف في العادة فلاسفة الرواقية .

ثم أنسنا نجد في نظرة الرواقية إلى آداب الدمثة الاجتماعية ، وفي موقفهم
حيال الديانة الشائعة ترددوا في التوفيق بين النزوع إلى إنكار ما اصطنعت الجماعة
واصطلحت عليه ، والنزوع إلى توقيف ما وجد بالفعل واستقام أمره ، وكل
نزوع من هذين النزوعين يعبر بطريقته عن التمسك بمبدأ «العيش وفاقا للطبيعة» .

الفصل السادس عشر

الرواقية ودعاة اللذة

أدخل الرواقية الخلاص من آلام الجسد بين غايات الطبيعة الرئيسية التي آثرتها الحكمة إشاراً خاصاً ، ولكنهم أبوا - حتى في هذا المظهر الخارجي للحكمة - أن يدعوا للذة مكاناً ، فهم يعتقدون أن اللذة ليست غرضاً لدافع طبيعي سليم لم يفسد وإنما هي « نمو تال » (ἐπιγέννημα) مجرد نتيجة لدوافع طبيعية تحقق غاياتها . ولهذا حاول الرواقية أن يقاوموا المذهب الأبيقوري حتى في المجال الذي يلوح فيه هذا المذهب لأول وهلة أقوى ما يكون - وذلك في استشهادها بكافة الكائنات الحية وهي تلشد اللذة الطبيعية ، بل لأنهم لم يقصروا مدلول اللذة (ἡδονή) على إشباع الشهوة الجسدية ؛ ومثال ذلك أننا نجد خريسيپوس يزعم - محاجاً أرسطو بالدليل القاطع - أن النظر الخالص ليس إلا « ضرباً من التسلية أي لذة » ، بل حتى « الغبطة والمرح » (χαρά, εὐφροσύνη) الذي يصاحب مزاولة الفضيلة ، قد اعتبروه - فيما يلوح - مجرد عرض ملازم ، وليس مقوماً أساسياً من مقومات الخير . والنظر إلى البهجة أو همدوء العقل باعتباره الغاية الحقيقية القصوى التي تعتبر مزاولة الفضيلة مجرد وسيلة لتحقيقها ، لم تتحقق هذه النظرة إلا بعد تعديل أخير طرأ على المذهب الرواقي ^(١) .

ففي مذهب زينو تعتبر الإرادة الخيرة وليس الوجدان الذي يصاحبها ،

(١) هذا التعديل - على قدر عامي - لا يوجد قطعاً قبل شيكرون . قارن ص ١٨٦

هي التي تقسّم جوهر الحياة الخيرة الطيبة . وفي الوقت نفسه ، ما دام الشعور السار هو الذي يكون على الدوام عنصراً بارزاً في الفكرة العامة عن « الخير » أو « الرفاهية » (*eudaimonia*) فإن من المحتمل أن تكون مباحج الفضيلة الصافية والخلو من الكآبة الذي كان من المعروف أن الحكيم ينادي به وسط أمض صنوف العذاب ، هو أعظم ما يغري أكثر المفكرين باتباع المذهب الرواقى ، وإذن فبهذا المعنى قد يكون من العدل أن نقول إن الرواقية والأيقورية قد تنافسا في تقديم نوع واحد من السعادة للجنس البشرى ، ومن الممكن أن نتبع المميزات الفلسفية لمذهب كلتا الطائفتين ، إلى الرغبة في الاحتفاظ بهذا الاستقلال عن تقلبات الحياة وفرصها ، وهذا الاستقلال الذي يبدو ضرورياً لهدوء النفس واستقرارها . ومطالب الرواقى على هذا الأساس هي أعظم المطالب سمواً ، من حيث إن خير الحكيم النموذجى عندهم كان مستقلاً - لا عن الأشياء الخارجية والأحوال الجسدية وحدها ، بل عن الزمان نفسه ؛ وهو يتحقق على أكمل وجه في مراولة الحكمة مرة واحدة ، وليس من المستطاع أن يزيد هذا الخير بامتداد مدته ؛ وهذا التناقض الظاهرى عفيف ، ولكنه ينسجم كل الانسجام مع روح المذهب الرواقى ، وتعظم دهشتنا حين نجد الحكيم الأبيقورى لا يقل عن الحكيم الرواقى من حيث إنه يسعد وهو على آلة التعذيب ، وأن سعادته كذلك تكاد تعتمد كل الاعتماد على البصيرة والتقدير الصحيح ، ولا دخل للحظ في سعادته إلا بقدر ضئيل ، ولا تفسد سعادته إذا حدث بزمان ما ، عندما يستوعب عقله حدود الحياة الطبيعية . وصفوة القول أن أبيقور قد بذل جهداً لا يقل عن الجهد الذى أنفقه زينو في إزالة النقص من أحوال الوجود الإنسانى . وهذه الخاصة هي مفتاح الخلافات الرئيسية القائمة بين المذهب

الأيقورى ومذهب أرسطوس الذى الساذج . وهذا المذهب الأخير يعطينا أبسط وأوضح جواب عن البحث وراء الخير الأقصى للإنسان ، ولكنه بالإضافة إلى أنه عرضة لجرح الشعور الخلقى العام حين يتطور باتساق وغير تحفظ ، قد أخفق تماماً فى إيجاد « الاكتمال » و « الأمن » اللذين يتكهن المرء - فيما يقول أرسطو - باتصالهما بخير الإنسان الصحيح ^(١) .

والفلسفة فى نظر الإغريق هى فن الحياة الخيرة والعلم الذى يعرض لدراستها . أما فلسفة اللذة فإنها تبدو فناً ملفقاً فاسداً غير واضح فى اللذة على نحو ما يتصورها الناس فى العادة ، لا ، بل نجد أن عادة التفكير الفلسفى تجرى فى أكثر حالاتها على نقيض التوصل إل هذه الغاية ، بتنمية الوعى الذاتى عند المفكر بحيث يعوق الاتصال المألوف بالأشياء الخارجية التى تتوقف عليها بهجة التمتع العادى . ومن ثم نلاحظ أن المتأخرين من مفكرى المدرسة القورينية قد شعروا بأنهم مضطرون إلى تغيير فكرتهم الرئيسية . وعلى هذا النحو عرف ثيودورس الخير بأنه « بهجة » (*χαρά*) التى تتوقف على الحكمة باعتبارها متميزة عن مجرد اللذة . بينما يصرح هجسياس (*Hegesias*) بأن السعادة متعذرة المنال ، وأن المهمة الرئيسية للحكمة هى أن تجعل الحياة خلواً من الألم بإيجاد عدم الاستخفاف بكافة الأشياء التى تصدر عنها اللذة . ولكن هذا المذهب قد فقد بهذه التغييرات التأييد الذى كان له فى نزوع الناس نحو طلب اللذة . وفى الحق إن السعى وراء اللذة قد تحول على يد هجسياس إلى ضده ، وليس من المدهش

(١) سلم القورينية بأن الحكيم نفسه لا يستطيع أن يعيش فى لذة متصلة غير منقطعة ويقال

إن ثيودورس (*Theodorus*) أصرح اتباع هذه المدرسة كان يعلم فى وضوح أن الحكيم قد

يرتكب تحت ظروف معينة البرقة والنحشاء وينتهك حرمة المعابد .

أن نعلم أن دروس هذا المفكر اللذي قد حرمت لأنها تحض على الانتحار^(١).
ومن الواضح أن مذهب اللذة الفلسفي لو أقيم على أسس ثابتة واضحة لجمع
في فكرته عن الخير بين ما يشده الرجل العادي بطبيعته وبين ما يسع الفلسفة
أن تقدمه على أنه صواب ، ومثل هذا الارتباط قد تأثر في غير عنف بأبيقور
الذي يكشف مذهبه مع كل ما فيه من وجوه النقص عن قدرة ملحوظة
على احتمال امتحان الزمن ، كما اجتذب تمسك الحواريين جيلا بعد جيل
نحو ستة قرون من الزمان .

(١) رأى أن آلام الحياة أكبر من لذاتها ، والسعادة مستحيلة المنال ، والحكمة تقتضي
أن نعمل على اتقاء الألم بتجنب اللذة وقتل الشهوة ، وهكذا تحول طلب اللذة على يده إلى
عزوف عن اللذة ! بل رأى أن من يضيق بالحياة عليه أن يتخلص من آلامها بالانتحار ومن
هنا قيل إنه « الناصح بالموت ! » واستجاب له كثيرون حتى خشي الملك بطليموس استفحال
دعوته للانتحار فأمر بنفيه واغلاق مدرسته في أوائل القرن الثالث قبل الميلاد . « المترجمان »

الفصل السابع عشر

(أبيقور ٣٤١ - ٢٧٠ ق. م)

يرى أبيقور من ناحية مؤكدة - كما أكد أرسطوس - أن اللذة هي الخير الوحيد الأقصى ، وأن الألم هو الشر الوحيد ، وأن ليس ثمة لذة ترفض إلا من أجل نتائجها الآلمية ، ولا يختار ألم إلا متى كان وسيلة لتحقيق لذة أعظم ؛ كما يقول إن قيمة كافة القوانين والعادات لا تتوقف إلا على القصاص الذى يقتضيه عصيانها . وصفوة القول أن كل سلوك فاضل وكل نشاط نظرى عقلى يكون باطلاً أجوف معدوم القيمة إلا بمقدار ما يضيف من لذة إلى حياة صاحبه ؛ ويؤكد لنا أبيقور أنه يقصد باللذة ما يعنيه الرجل البسيط السوى ، وأنه إذا استبعد نداء الشهوة والحس ، فقد جرد الفكرة من مغزاها . ومن هنا يبدو المذهب ملائماً لميول أعظم الناس استجابة لنداء الشهوة ، غير أن هذا المذهب يتغير عند ما نعلم أن أسى درجات اللذة - ما كان منها عقلياً أو جسمانياً - لا يدركه الإنسان إلا باتقاء الألم أو إزالة الاضطراب الذى تقبل اللذة بعده التنوع لا الزيادة ، ولهذا فإن أقصى إشباع يحتمله الجسم قد تحققه أبسط الوسائل وأن الثراء الطبيعى ، ليس أكثر مما يستطيع أن يكسبه إنسان ما . وتتصل هذه النظرية اتصالاً غريباً بالرأى الذى ضمنه أفلاطون جمهوريته وحقر فيه من شأن اللذة الحسية ، وإن وجب أن نميز بينهما تمييزاً دقيقاً ، لأن أفلاطون كان يرى أن مجرد التخلص من الألم الناتج عن الحاجة يأخذ هذه الحسيون خطأ على أنه لذة ، ومرد هذا الخطأ إلى إدراك مغلوط يتولد من التباين القائم

بين الحالتين ؛ أما أبيقور فيرى أن إشباع الحاجة يحدد الوجدان السار الهادى الذى يصاحب الإحساس الخالص بالحياة العادية التى لا يهيجها ألم ولا يثيرها قلق ، وأن هذه اللذة ذات الحالة المستقرة الثابتة (καταστηματική ἡδονή) تتصف متى بلغت أسمى درجاتها بصفة اللذة الإيجابية . ونجد خلافاً ثانياً مقطوعاً به بين المذهب الحسى الدارج والمذهب القورينائى من ناحية ، ونظرية أبيقور التى تقول إن الجسم وإن كان المصدر الأصيل لكافة اللذات والأصل الذى عنه نشأت ، فإن لذات العقل وآلامه أهم بكثير من لذات الجسم وآلامه ، ومرد هذا إلى تجمع الوجدان الناشئ عن التذكر والتوقع السابق . فإذا سلمنا بهذين الوضعين وجدنا أبيقور مطمئناً إلى تزويد حكمه بالسعادة المتصلة المطمئنة التى لا يمكن أن تتحقق فيما هو واضح عن طريق السعى وراء اللذة على نحو ما تفهم فى العادة . ولم يكن فى وسع أبيقور أن يعد حواريه بالأ ترجح آلام الجسم لذاته ، وإن كان قد حاول أن يطمئنهم باعتباره كافة الآلام العضوية إما قصيرة لا تستغرق زمناً أو هينة تعوزها الشدة . ورغم أن الجسم قد يحدث لفترة عابرة فضلة من الألم حتى عند الرجل الحكيم ، فإن فى إمكانه على الدوام أن يحفظ التوازن عن طريق اللذات العقلية ويكشف عن نتيجة طيبة للخير الحاضر بشرط أن يتحرر عقله تحراً طلقاً لا تقلقه مخاوف المستقبل الفارغة .

وإذن فالتزود بهذا الهدوء والاطمئنان هو واجب الفلسفة الخطير الذى لا غناء عنه ، لأن أكبر ما يفتاب الإنسان من قلق من جراء المستقبل يندشأ عن خشيتيه من الموت ومخافته من غضب الآلهة ، ومصادر هذا الخوف لا يمكن اتقاؤها إلا بنظرية صحيحة عن الكون الطبيعى ومكان الإنسان منه ؛ إن الخلاص الذى يكشف علم الأخلاق عن الحاجة إليه ينبغى التماسه

في علم الطبيعيات^(١). وقد وجد أبيقور هذا الخلاص في مذهب الجواهر الفرد
 لديمقريطس^(٢) وهو المذهب الذي فسر كل نظام الكون الطبيعي بطريقة آلية
 ميكانيكية خالصة دون تدخل من جانب العقل المنظم وتصبح الآلهة على
 أساس هذه النظرية زائدة عن الحاجة من وجهة نظر كونية. ولكن
 أبيقور ليس بملاحد، إنه يسلم كشيء مقرر ثابت بتلك العقيدة الشائعة التي
 تقول إن هذه الكائنات الخالدة المقدسة موجودة؛ بل إنه يسلم بأن أطياف
 هذه الآلهة تتمثل للناس من حين إلى حين في رؤى نومهم وأحلام يقظتهم
 على السواء، ولكن لا يرى مبرراً للخوف من غضبها وانتقامها فإن «المقدس
 الذي لا يعتريه الفساد لا ينطوي على متاعب ولا يسبب لغيره شيئاً منها،
 لا يساوره غضب ولا يمسّه رضا».

فإذا زال الخوف من شيء يعقب الموت، بقي الفزع من الموت نفسه،
 ولكن أبيقور يرى أن هذا يرد إلى مجرد الإدراك الخاطئ في التفكير،
 فإن الموت يبدو أمامنا رهيباً لأننا نتصور في اضطراب أننا ملاقونه، مع

(١) كانت وسيلة تحقيق اللذة عنده هي الفلسفة وهي عنده: (١) العلوم الطبيعية
 ومهمتها إقناع الناس من شر الخرافات وتحريرهم من شقاء الأوهام (٢) علم المنطق ومهمته
 تحرير العقل من الأخطاء ووقايتهم من الزلل (٣) الأخلاق وهي أجدر فروع الفلسفة
 بالدراسة.

(٢) إن التعديل الهام الوحيد الذي أدخله أبيقور على القواعد الأساسية في طبيعيات
 ديمقريطس هو أنه عزا إلى الجواهر المتساقطة ميلاً تلقائياً للانحراف عن الخط العمودي
 انحرافاً متناهياً في الصغر، وقد افترض أبيقور - كما افترض ديمقريطس - أن هذه الجواهر
 هي العناصر الأساسية للموجودات، ويبدو أن هذا الافتراض ضروري لتفسير تصادم
 الجواهر الذي ينشأ في تكوين العوالم. وقد استخدم هذا الافتراض كأساس فيزيقي لنظرية
 الإرادة الحرة عند الإنسان، وهي التي رأى أبيقور أهمية تدعيمها من الوجهة الأخلاقية
 على عكس الخضوع لأحكام القدر التي قال بها الرواقية وقد أشرت منذ حين إلى أن موقف
 أبيقور الأخلاقي قد سبق ديمقريطس إلى بعض نواحيه، ومن الممكن أن نعتبر مذهبهم قد
 لهما عن اتحاد عناصر من مذهب ديمقريطس والقورينائيين.

أن أكبر مثل هذا اللقاء لا يمكن أن يقع بتاتاً ، لأننا « عندما تكون أحياء يكون الموت بعيداً عنا ، فإذا أقبل الموت انعدم وجودنا » ومن ثم كان الموت في الحقيقة لا شيء بالنسبة لنا ، والحكيم يطرح عنه فكرة الموت ويعيش ممتعاً « بضروب الخيرات الخالدة » - بمباهج الوجود المقيم الهادئ الخلو من كل ما يشير لزواجه ذلك الذي لا تحس حدوده لأنها معروفة تمام المعرفة .

إن العفة والجسارة - من أى نوع كانتا تنتميان في وضوح إلى حياة فلسفية صيغت صياغة ملائمة على قاعدة هذه الحكمة ، ولكن ليس من الواضح أن يلتزم الحكيم الأبيقوري العدالة دوماً ، إنه بطبيعة الحال لا يعتبر العدالة خيراً في ذاتها . وهو يقول إن « العدالة الطبيعية هي مجرد تعاهد لا تقاء الأذى المتبادل » ومع ذلك فإن الحكيم سيشارك من غير شك في هذا التعاهد ليتقأذى قومه ، ولكن لماذا يطالب بالتزام ذلك التعاهد ومراعاته ، إذا سنحت له فرصة الجور والعدوان الخفى ووجد ذلك ملائماً ؟ إن أبيقور يرى في صراحة أن الباعث الوحيد على أعماله هو اتقاء القلق الممض الذي يؤدي إليه الخوف الدائم من اكتشاف العدوان الخفى ولكنه يقول إن في هذا الباعث الكفاية وإن العدالة لا تنفصل عن حياة اللذة الحقيقية . ولأبيقور جهد صادق مماثل لهذا الجهد ولكنه غير تام النجاح ، بذله لكي يححر مذهباً في اللذة الفردية - الأثرة - من النتائج الاجتماعية المعادية ، وربما صادفنا هذا الجهد في إجلاله الموفور لقيمة الصداقة ؛ فإن الصداقة كما يتصورها أبيقور لا تقوم إلا على المنفعة المتبادلة ومع ذلك فهو يقول لنا إن الحكيم قد يضحي بحياته في ظرف ما من أجل صديق ، واعتراضه الوحيد في إتمام « اشتراكية الخيرات بين الأصدقاء » يقوم في أن هذا الاقتراح لا يتضمن الثقة المتبادلة الكاملة التي تقوم بين

الأصدقاء . ومثل هذه التصريحات تسترعى النظر لأن الحكيم النموذجي - من ناحية أخرى - يهمل الروابط الإنسانية في تبصر وعدم اكتراث ، فلا يهيم بحب ولا يصبح رباً لأسرة ، ولا يساهم في الحياة السياسية إلا في ظروف استثنائية . وفي الحق إنا لنجد هذا التناقض الظاهري في تصور الصداقة الخيمية التي تقوم على مصلحة ذاتية خالصة ، كان في تعاليم الأستاذ من النقط القليلة التي أثارت حيرة أتباعه وتشعب آرائهم ؛ أولئك الذين يبدو أنهم اعتنقوا نظريته بغير تحفظ ، وإن اختلفوا في تفسيرها وأفضى هذا التناقض الظاهري السالف إلى تشعب وجهات النظر بينهم . وفي وسعنا أن نعتقد بأن مثال أبيقور في هذه النقطة ، وقد كان رجلاً ذا مزاج عاطفي حاد وتشارك وجداني^(١) خاص شامل ، قد عوض تعاليم الجدلية ما كان يعوزها من قوة ، وقد ظلت الزمالة الصحيحة بين أعضاء جماعته الفلسفية التي جمعها في حديقته مظهراً يسترعى النظر في تقاليد مدرسته . ومن المحقق أن ماتعهده الرواقية والأبيقورية على السواء من مثل أعلى في أخوة الحكماء الذين ألف بينهم وجود يحدوه الانسجام والتعاطف الرقيق ، قد تحقق - هذا المثل الأعلى - في أكمل صورة في طريقة الأبيقوريين في الانسحاب من الصراع السياسي والنزاع الخطابي ، والانصراف إلى الحياة البسيطة والراحة الهادئة - محاكاة لراحة الآلهة الأبدية بعيداً عن تلاقى الجواهر الفردة اتفاقاً - أي بعيداً عن ذلك الذي نسميه دنيانا الحاضرة .

(١) عرف عنه أنه لم ينظر بازدراء إلى تعاون النساء أو العبيد في آثاره الفلسفية .

الفصل الثاني عشر

الفلسفة اليونانية المتأخرة

إن المذهبين اللذين أسلفنا الإبانة عنهما كانا أكبر المذاهب إثارة لانتباه العالم القديم من حيث إنها اتجها شطر الأخلاق منذ نشأتها في وقت واحد حتى نهاية القرن الثاني بعد ميلاد المسيح عندما كاد المذهب الرواق أن يختفي ويغيب عن الأنظار. ولكن مدرستي أفلاطون وأرسطو قد واصلتا المسير مع هذين المذهبين جنباً إلى جنب، محتفظتين باستمرار تقاليدهما مزودتين بكثير أو قليل من الحياة الخصبة القوية؛ وكانت الفلسفة باعتبارها عنصراً من عناصر الثقافة اليونانية الرومانية تفهم على أنها موزعة بين هذه الجداول الأربعة، وأياً ما كان الأمر فإن التاريخ الباطني لهذه المدارس الأربعة يختلف اختلافاً بينا. ولسنا نجد في علم الأخلاق عند أرسطو تطوراً خليقاً بالاهتمام؛ ويبدو أن النشاط الفلسفي عند حواريه قد أثقله بعض الشيء ميراث الآثار الضخمة التي خلفها أستاذه، وأضعف نشاطهم النظر إلى نشاطه المثالي المتعدد الجوانب.

أما الأبيقوريون فإن تسليمهم المطلق بعقائد^(١) مؤسس مذهبهم يكاد يجعلهم أحرى بأن يكونوا شيعة أكثر منهم مدرسة. هذا إلى أن المحافظة الظاهرية على تقاليد المدرسة الأفلاطونية قد أجهدها تغييرات ذات خطر ملحوظ، حتى أن مؤرخي الفلسفة لا يتحدثون عن أكاديمية واحدة بل عن عدة أكاديميات، وقد لاحظنا منذ حين أكبر خاصيتين تميزان النظرية

(١) يقال إن آخر وصية أوصى بها الاستاذ حواريه هي أن يذكروا العقائد

(τῶν δογμάτων μνησθαι) .

الأخلاقية عند أتباع الأكاديمية القديمة التي أعقبت الأستاذ - أفلاطون - مباشرة ؛ ونعني بهما أن الجماعة الأصلية ^(١) على أقل تقدير قد أنكرت تحت زعامة سبيوسيبوس (Speusippus) أن تعتبر اللذة مقوماً من مقومات الخير الإنساني ، واتخذت مبدأها الأساسي العمل : العيش وفقاً للطبيعة . ويبدو لنا أن هاتين النقطتين قد قربتا جداً بين أتباع الأكاديمية القديمة وأصحاب المذهب الرواقى ؛ وفي الحق إن أعظم خلاف محدد بين النظريتين يتلخص في أن ما اعتبره الرواقية « مفضلاً » ليس إلا ، هذه أتباع الأكاديمية « خيراً » وقد توصل هؤلاء الأكاديميون إلى التقسيم الثلاثى للخير وهو :

(١) خير النفس وهو الفضيلة (٢) خير الجسم وهو صحة البدن وصلاحية الأعضاء التامة لأداء وظائفها (٣) الخيرات الخارجية كالثروة والقوة وحسن السمعة ، واستناداً إلى هذا اعتبروا الفضيلة المقوم الرئيسى للخير ^(٢) وإن لم يكن المقوم الوحيد .

وثمة رأى لا يختلف عن هذا الرأى كثيراً ، وإن كان يولى الظروف الخارجية اهتماماً أكبر مما يوليها هذا الرأى ، ذلك هو الرأى الذى نادى به

(١) ومما يكن من شىء فإننا نعلم من أرسطو أن أيودكسوس (Eudoxus) الذى يبدو أنه كان على أى حال أحد أعضاء المدرسة فى وقت ما ، قد سلم على عكس ما يقول المذهب الأصلى بتفسير الخير الاقصى تفسيراً لئياً خالصاً . ويبدو أن المذهب المتطرف المضاد للذة الذى قال به سبيوسيبوس كان عارضاً عابراً فى هذه المدرسة مادامنا نعلم أن كراتور (Krantor) قد أدخل اللذة فى حساب الخيرات ووضعها بعد الصحة وقبل الثروة .

(٢) ينبغى أن نلاحظ أن مدرسة الأكاديمية قد سارعت فيما يلوح الى التسليم الحقيقى بالفرقة بين علم الأخلاق وعلم الآلهيات الذى دافع عنه أرسطو ضد أفلاطون ذلك لأنه إذا كان كسينوكراتيس (Xenocrates) كما نعلم (كليمينت الاسكندرى الكتاب الثانى ف ٥ - ٢٤) قد ميز بين نوعى الحكمة أولهما الحكمة العملية (φρόνησις) ، وثانيهما الحكمة النظرية (σοφία) التى تهتم بالبحث فى العلل الأولى « والوجود العقلى » فإن هذا مجرد اتصال فعلى بأفلاطون يمنع ادعاءه من أن يكون أرسطو طاليسياً خالصاً .

المشامون . ولما استغرق مذهب الشك نشاط المدرسة الأفلاطونية (حوالى ٢٧٥ - ١٠٠ ق م) انتقل إلى المشائين بوجه خاص أمر ما يمكن أن يطلق عليه الرأى المعتدل المستقيم^(١) فى صصلة الأخلاقية بالخير - على خلاف تناقض الرواقين الظاهرى الذى يوجب أن تعزى لظروف الحكيم كافة الصفات المرغوبة بغير تحفظ أو تحديد .

مذهب الشك والتلفيق عند أتباع الأكاديمية

ظهر التحول الملحوظ فى اتجاه المدرسة الأفلاطونية إلى الشك الفلسفى فى العهد الذى تولى فيه قيادتها أركسيلاوس (Arcesilaus) المولود فى عام ٣١٥ والمتوفى عام ٢٤٠ ق . م . ويلبغى أن نلاحظ أن أتباع الأكاديمية لم يكونوا أول من زاول الشك فى العصر الذى أعقب أرسطو ، إذ ظهر قبلهم پيرو (Pyrrho) الإيلى وقد عاصر زينو وأبيقور ، وكان يصرح بأن الامتناع النهائى عن إصدار حكم قاطع خير طريق 'يسلم إلى هدوء النفس الخلو من الهوى ، ذلك الهدوء الذى اتفق الرواقية والأبيقورية على تمجيده وإعلاء شأنه^(٢) . ومن العسير علينا أن نعرف على وجه الدقة مدى التشابه بين پيرو وأركسيلاوس ، إذ أننا نستطيع - بعيدين عن كل تأثير بمذهب پيرو - أن

(١) هناك درجات مختلفة لهذا الاعتدال ، ولكن لم تكن هناك حالة واحدة معتدلة كل الاعتدال ، إذا استمددنا حكماً من مدى الهجوم الذى عاناه ثيوفراسطس (Theophrastus) خليفة أرسطو من جراء ضعفه فى التسليم بأن هناك درجة للعذاب تمنع الرجل الخير من أن يكون سعيداً - قارن شيمرون : (Tusculanae Disputationes) المحاورات التسكولية (نسبة إلى تسكولوم) فى الكتاب الخامس ف ٨ - ٢٤ .

(٢) پيرو (Pyrrho) ٢٧٥ ق . م هو إمام الأدرية قديماً ، كان يقول إن كل حقيقة تتحمل السلب والإيجاب بقوة متعادلة بحيث يمكن تأييدها ونفيها بقوة واحدة فمن الخير أن أمتنع عن إصدار حكم ما ، وأن أقتنع بقولى : لا أدري ! والامتناع عن الجدل وإصدار الأحكام يؤدى إلى هدوء النفس وطمأنينتها وهى غاية كانت تنشدتها المدارس المتأخرة كلها .

نفهم في يسر عند ما اضمحلت تقاليد تعاليم أفلاطون الشخصية كيف أن الجانب السلبي في المنهج السقراطي - ذلك الذي تمثل واضحاً جداً في كثير من محاورات أفلاطون - كان لا بد أن يبعث فيمن يدرسون نظرية الاستاذ في بطون كتبه دافعاً غلاباً يولي وجوههم شطر الشك^(١). وحتى في محاوره أحسن وضعها كالجهورية قد صور أفلاطون العالم الحسي الجسم الذي يتعين على الفيلسوف أن يعمل فيه - إذا التزمنا الدقة في التعبير - لا على أنه موضوع معرفة - يقيلية - باعتباره موضوع معرفة ظنية : ومن ثم فإن في وسع أركسيلاوس أن يعتبر نفسه خليفة أفلاطون في إنكار التوكيد القاطع الذي يعزوه الرواقية إلى إدراك الحواس « لصور المحسوسات المدركة » وفي المناداة بأن « الاحتمال يجب أن يكون مرشداً للناس وهادياً لهم إلى الخير^(٢) ».

أما عن تفاصيل التعاليم الخلقية عند أركسيلاوس فإننا لا نعلم من أمرها إلا قليلاً ، أو لعلنا لا ندرى من أمرها شيئاً ، ولكن خلفه الذي يفضل ذكاء وحصافة كارنيادس (Carneades) المولود في عام ٢١٣ والمتوفى عام ١٢٨ ق . م قد طبق فيما يظهر مذهبه في الشك بطريقة خاطرة من الناحية الأخلاقية : فقد قيل إنه كان في بعثة عظيمة من الفلاسفة سمرت

(١) بل إن الصيغ الاحتمالية الشكية التي كان أفلاطون يؤثرها في حديثه (مثل يلوح لي ، يخيل لي ... أظن ...) قد مهدت لظهور الشك الترجيحي الذي عرف عند اتباع الأكاديمية الجديدة (انظر في منهج هذه الأكاديمية ص ١٠ في مقدمة كتابنا « علم الغيب في العالم القديم » وهو الذي ترجمناه عن شيشرون) .

(٢) إنني أتبع تسلي (Zeller) في هذا الرأي بصدد تعاليم أركسيلاوس الأخلاقية : وهو يستند إلى فقرة من سكستوس إمبريكوس (Math. VII. 158) ويجب على أي حال أن أقول إن ثقافة آخرين يعالجون مذهب الشك عند أركسيلاس على اعتبار أن ليس من الممكن على وجه التقريب أن يميز عن الشك البيروني .

إلى روما عام ١٥٥ ق. م - عند ما أثار إعجاب الشباب الروماني - ولأنه لبث يوماً يحتاج في تأييد العدالة ، ثم ظفر في اليوم الثاني بدحض حججه التي قالها في يومه الأول .

ولعل الرغبة في التوصل إلى يقين عملي أعظم مما يمكن أن ينتهي إليه الشك ، هي التي ردت الأكاديمية عن موقفها الشكي وصرقتها إلى نوع من التلفيق الذي تضمن شيئاً مشابهاً للنظرية الرواقية بعد إبعاد أكثر عناصرها تطرفاً ، قد درّس على أنه مطابق للتعاليم الخلقية عند أفلاطون وأرسطو ؛ وقد تم هذا التغيير على يد أنتيوخس الأسكالي^(١) (Antiochus of Ascalon) الذي استمع شيشرون عام ٥١ ق. م إلى محاضراته كرئيس للأكاديمية . وقد ظهر ميل إلى مثل هذا التوفيق في المدرسة الرواقية بدا خاصة عند پانيتيوس (Panaetius) الذي تزعم المدرسة في أثينا فترة من الزمان إبان النصف الثاني من القرن الثاني قبل ميلاد المسيح^(٢) ؛ وظهر هذا الاتجاه عند المشائين كذلك ، وكانت النتيجة الواضحة لهذه الحركات فيما يبدو تسليماً واسع النطاق بين الرواقية والأكاديمية والمشائين على السواء بنظرية أخلاقية ترد محتوياتها الأساسية إلى أصل رواقى . وقد كان الخلاف الرئيسى القائم بين الرواقية والمدرستين الآخرين لا يدور حول تحديد

(١) قيل أن فيلو - سلف أنتيوخس وأستاذه - قد شغل مركزاً وسطاً بين كارنياديس وأنتيوخس ، ومن أجل هذا اعتبر في نظر البعض مؤسساً لأكاديمية رابعة ، واعتبرت أكاديمية أنتيوخس الخامسة . وينبغي أن نلاحظ أن أنتيوخس بينما يرفض بعض وجوه التناقض الظاهري عند الرواقية - كالقول بأن جميع الخطايا تتساوى في الإثم ، وأن الفضيلة كافية للخير الكامل - نراه مع ذلك يسلم بوجود أخرى من هذا التناقض يجعل منها الذوق العام كثيراً . ونحن نعلم عن شيشرون أنه كان يرى مع الرواقية أن الحكيم وحده هو الذي يستطيع أن يكون بحق تريباً جيلاً نبيلاً حراً .

(٢) من المحتمل أن يكون هذا حوالى ١٣٠ - ١١٠ ق. م .

تفاصيل الفضيلة والواجب ، بل كان ينصب على الدرجة التي تكون فيها الفضيلة كافية للخير^(١) . وفي كتابنا الحاليين ساعد انتشار الفلسفة اليونانية في الأوساط المثقفة في روما على تأييد هذا الاتجاه نحو التلفيق ، لأن العقل الروماني النزاع للجانب العملي لا يسهل عليه أن يذهب إلى التسليم الصحيح لذي تحدوه الرغبة بمذهب الشك أو آراء الرواقيين التي تفوقه في وجوه الناقض الظاهري .

(١) إن خصوم المذهب الرواقي المتطرفين — اتباعاً للأكاديمية كانوا أو مشائين — يظهر أنهم لم يتنازعوا قط حول تفضيل الفضيلة تفضيلاً مطلقاً على كافة موضوعات الرغبة التي تجازيها ولا حتى حول كفايتها للخير بدرجة ما . وإنما اقتصر نزاعهم على كفايتها للخير الكامل ليس إلا .

الفصل التاسع عشر

الفلسفة في روما

كان دخول الفلسفة اليونانية إلى روما - مع غيرها من عناصر هيلينية - تحولاً له حظره البين في تاريخ الحضارة اليونانية الرومانية ، ولكنه ضئيل الشأن من حيث تطور النظرية الأخلاقية ؛ لأن الرومان لم يتجاوزوا حالة التلمذة على الأساتذة اليونانيين - فيما يتصل بالأفكار الرئيسية في النظرية الفلسفية على أقل تقدير . وقد كان العقل الروماني ينفر بالفعل من الفلسفة نفوراً بدأ في محاولاته الأولى التي أراد بها صد تيار الفكر الحديث . ففي عام ١٦١ ق. م أصدر مجلس الشيوخ في روما قراراً بمنع الفلاسفة والخطباء من الإقامة في روما ؛ وقد وصف بلوتارخ (كاتو الكبير في الفصل الثاني والعشرين) النفور الذي أثارته البعثة الفلسفية في عقل كاتو الكبير مدة ست سنوات بعد ذلك - وقد أسلفت الإشارة إلى هذه البعثة - ولكنهم وجدوا أن غزو الفلسفة لعقولهم كان بحيث تتعذر مقاومته . فصادف الأبيقوريون الأول مستمعين وأتباعاً بين الرومان مهيبين للأفكار الجديدة ؛ ولم تمض فترة طويلة حتى أدخل المذهب الرواقى في روما پائيتيوس الذى أقام بها عدة أعوام وظهر بمودة شيبو (Scipis) و ليلئوس (Laelius) وفي أوائل القرن الأول نجد فيلو (Philo) يعلم في روما الناحية التى تعبر عن شبه الشك في نظرية الأكاديمية ، كما أن روما لم تخل من المشائين كذلك . وشعر لوكريتوس (Lucretius) - وهو من أعظم الآثار فى الأدب الرومانى - يشهد بالحماسة الخالصة الرائعة التى استقبل بها مذهب الرواقية طائفة من أهل الفكر فى

روما . ومهما يكن من شيء فإن مذهبهم اللذى فى الخير الاقصى لم يكن فىما يبدو هو الذى اجتذب لوكرتيوس ، وإنما أثار إعجابه كفاية تفسير العالم المادى بالجواهر الفردة ، ذلك التفسير الذى يبعث فى النفس الهدوء والطمانينة بإبعاد المخاوف الخرافية .

شيشرون (Cicero) ١٠٦ - ٤٣ ق . م

وقد وجدت الأكاديمية فى قلبها الشكى^(١) أو التلفيق محامياً رومانياً ذائع الصيت هو « شيشرون » ، وإذا نحن درسنا تاريخ مصادر الأخلاق أثارت آثار شيشرون جانباً كبيراً من اهتمامنا ، إذ أن من المحتمل ألا يكون فى الأبحاث القديمة بحث كان أكبر من كتابه عن الواجبات (De officiis) تأثيراً فى إيصال الأخلاق القديمة إلى أوروبا فى عصرها الوسيط والحديث . ولكن شأن شيشرون فى تطور النظرية الأخلاقية ضئيل بالقياس إلى غيره لأنه لم يبد إلا فى القليل النادر استقلالاً حقيقياً فى مجال التفكير الفلسفى ، وحقيقة هو يدعى - وهو فى العادة ليس كبير التواضع - أن فضله يقوم فى أنه قدم لمواطنيه الفلسفة اليونانية فى ثوب رومانى^(٢) - أى فى لغة لاتينية - وهو يعلن أنه من حوارى الأكاديمية الشكية ، ولكن المغزى الرئيسى الذى ينطوى عليه اتصاله بالأكاديمية فى مجال الأخلاق على أقل تقدير ، يبدو أنه كان لشعوره بالخللاص من ضرورة البت أخيراً فى أمر الجدل القائم

(١) أعلن شيشرون أنه ينتمى إلى الأكاديمية التى تعتبر مؤيدة لمذهب الشك ، ولكن اتصاله بالموقف الشكى يبدو أنه كان من نوع شامل غير فلسفى ، وأما عن موقفه من علم الأخلاق وهو الذى يعيننا هنا - فنالحق أن شيشرون يعتبر أقرب إلى أهل التلفيق (eclectics) منه إلى أصحاب الشك .

(٢) أنظر . مطلع كتابه عن « علم الغيب فى العالم القديم » فى ترجمة توفيق الطويل . « المترجمان »

بين الدفاع المحدود وغير المحدود عن ادعاء الفضيلة أنها تكون السعادة أو تهيبها لأصحابها^(١). وأياً ما كان الأمر فإن الشطر الرئيسي في محتويات الرسالة السالفة الذكر بصدد الواجبات (الخارجية) مأخوذ عن بانتيوس الرواقى ومن الجائز اعتباره نموذجاً للتعاليم العملية في المذهب الرواقى في مظهره التلقينى. وفى وسعنا أن نلاحظ المزايا الرئيسية الخاصة بهذه النظرية التى أمدنا بهيكل بنائها فكرة القدماء عن الفضائل الرئيسية الأربع :

(١) فى تحديد مجال الحكمة أجزئ شئء لدفاع أرسطو عن طلب المعرفة لذاتها ، وإن كان النظر العقلى يخضع مع هذا للنزوع العملى .

(٢) وهذه العدالة الدقيقة تأمر الناس بأن يمتنعوا عن إيذاء بعضهم بعضاً بغير مسوغ ، وأن يحترموا ملكية الغير وأن يبروا بالعهود ، هذه العدالة يصاحبها - وإن تميز عنها - الإحسان (صنع الجميل) أو الشهامة التى تبرز فى أداء مثل هذه الخدمات التى يمكن تقديمها لكافة الناس من غير تضحية ، والسماحة فى مساعدة من تربطهم بنا أوثق الروابط ، ونعنى بهم المواطنين ومن تربطهم بنا وشائج رحم وقربى مع تفاوت مراتبهم والذين توثقت بيننا وبينهم عرى الصداقة والمحسنون إلى الغير ، وأهم من هؤلاء جميعاً وطننا وهو أحق الجميع بخدماتنا .

(١) أقول « تكون السعادة أو تهيبها » لأنه يبدو لى جلياً أن شيفرون - على عكس الرواقية المتقدمين على أقل تقدير - كان يدرك معنى السعادة (εὐδαιμονία) أو الحياة السعيدة (beata vita) على أنها نتيجة الفعل الفاضل وليست شيئاً يعتبر الفعل الفاضل هو العنصر الوحيد أو الرئيسى فيه - ارجع إلى « عن الغايات » الكتاب الخامس ، ف ٨ - ٢٣ .

(٣) وتحت موضوع الشجاعة أو عظمة النفس تبدو صفتان مختلفتان
 مثاراً لكل ثناء - احتقار الفيلسوف للأشياء والأحداث الخارجية ، والروح
 الذى يدفع رجل الأعمال إلى الإقدام على المشروعات الشاقة الخطرة . وأخيراً :
 (٤) الفضيلة الرابعة وهى العفة (الاعتدال) وهى تدرك باعتبارها مراعاة
 للياقة أو المطابقة التى تعتبر بمعنى واسع مظهراً أو تنمة للفضائل كلها . ويجدر
 بنا أن نلاحظ - مع هذا - أن المذهب الرواقى كما يتمثل عند بانيتيوس فى
 علاجه الشائع لعلم الأخلاق لم يترفع عن البحث فى جر المغامم وقضا
 المآرب - أى السلوك النفعى بمعنى دارج - كشيء متميز عن خيريته الأخلاقية^(١)
 (honestum) رغبة منه فى أن يقوى على وجه خاص واجبات الرحمة
 المتبادلة بعرض الميزات الدنوية الناجمة أمام أولئك الذين يقومون بأدائها .
 ويبدو أن من المسلم به وجود حالات صراع واضح بين النفعية والفضيلة
 تستحق النظر الدقيق : فقد كان من المتفق عليه أن الفضيلة نافعة بحق على
 الدوام أبداً ، ولكن الموضوع الذى كان يتطلب البحث هو : إلى أى حد
 كانت مزاولة الفضيلة تنطوى على تضحية صاحبها لمصالحه الدنيوية فى سبيل
 الواجب الاجتماعى ، فمن ذلك أنهم اختلفوا فى مدى تقييد التاجر فى المساومة
 بإباحة الظروف التى تؤثر بالفعل على قيمة بضائعه .

ومهما يكن من شيء فإن مساهمة روما المستقلة فى تطور التفكير الإنسانى
 لتلمس بوجه خاص فى فقه القانون أكثر مما تلمس فى مجال الفلسفة ، ومن
 أجل هذا كان أعظم مظاهر تأثير الرواقية فى شيشرون^(٢) يتجلى عندما

(١) فى ترجمته لكلمة (καλόν) أسقط المعنى القديم الشامل وهو « جيل » ولم يظهر
 إلا المعنى الأخلاقى « النبيل » أو « العريف » .

(٢) كان شيشرون من أتباع الأكاديمية الجديدة ، وكان فى أغلب آرائه يؤثر الأبيقورية
 على الرواقية ويستعجن تفكير المدرسة الأخيرة . « المترجمان »

يشرع في معالجة الأخلاق في مظهرها القانوني ، وقد رأينا منذ حين فكرة القانون باعتبارها وجهاً بارزاً من وجوه المذهب الرواقى ، ذلك القانون الذى يفرض على الإنسان باعتباره كائناً عاقلاً وعضواً فى الهيئة الكونية العظيمة للنوع الإنسانى كله - وهو قانون إلهى أبدي أسمى مقاماً وأعظم سداداً من قوانين الهيئات السياسية الخاصة . وليبان هذه الفكرة هيأ المذهب الرواقى طريق الانتقال من وجهة النظر اليونانية القديمة فى علم الأخلاق - التى اعتبرت فكرة الخير والفضيلة فيها أساسية - إلى وجهة النظر الحديثة التى تعتبر علم الأخلاق فى الأصل دراسة للقانون الأخلاقى . وفى هذا الانتقال كان الدور الذى قام به شيشرون دوراً له خطره الملحوظ فى نظر التاريخ ، ذلك لأن فكرة قانون ثابت صادر عن الله أو العقل أو الطبيعة قد أدركها شيشرون وتمثلها خيراً مما تمثل أكثر الأفكار الفلسفية التى حاول أن ينقلها من الفكر اليونانى إلى الفكر الرومانى ؛ وأكبر القطع الأخلاقية فى كتاباته تأثيراً هى تلك التى تحدث فيها عن هذا القانون - الذى تصوره أحياناً تصوراً موضوعياً كقانون صالح لسكافة الناس فى كل زمان ومكان ، يعلو سلطانه على سلطان كل تشريع إيجابى قد يتعارض معه ، وتصوره حيناً آخر تصوراً ذاتياً باعتباره العقل الأسمى 'غرس فى عقل كل إنسان منذ ولادته ، يأمره فى غير خطأ - عندما يتطور تطوراً مناسباً - بما يقوم بعمله أو يكف عن فعله . وقد شاعت فكرة القانون الطبيعى السالفة الذكر بين رجال القانون من الرومان عن طريق شيشرون أول الأمر ، مع مفكرين متأخرين أكثر تأثراً بالرواقية ، وقد اختلطت هذه الفكرة بالفكرة التى تقررت منذ حين بصدد قانون عام لسكافة الشعوب ، تلك الفكرة التى هذبها بالتدريج عبقرية الرومان فى تشريع القوانين لتسبب ما كانوا يشعرون به فجلاً من ضرورات

التبادل التجاري مع الأجانب ، وقد أصبح اختلاط هاتين الفكرتين المصدر المعروف لما أطلق عليه رجال القانون « عدالة روما » . وبعد ذلك بعدة قرون من الزمان عندما بعثت دراسة فقه القانون الروماني في المرحلة الأخيرة من مراحل العصور الوسطى ، صادفت هذه الفكرة اهتماماً جديداً وأضحت - كما سنرى بعد - الفكرة الأصلية أو الرئيسية في النظر الأخلاقي الحديث في أولى مراحلها .

الفصل العشرون

المذهب الرواقى عند الرومان

سينكا - ابيكتيتوس - ماركوس أوريليوس

وإذن فقد كان المذهب الرواقى أوفى ثمرات النظر العقلى اليونانى إلى الشعور الخلقى فى روما ، وتمشياً مع هذا رأى يلوح لنا أن من خلال هذه المدرسة يمكننا أن نتبع فى وضوح بئين رجوع العقل الرومانى على النظرية التى تلقاها عن الإغريق^(١) . وأيا ما كان الأمر فإن من العسير أن نميز فى دقة بين تأثيرها وبين التطور الباطنى الطبيعى للمذهب الرواقى . وكان من الطبيعى أن يشغل الرواقية المتقدمون بتصوير الخواص الداخلية والمميزات الخارجية التى تميز الحكمة والفضيلة المثالية وأن يتغاضوا بعض الشيء عن الهوة القائمة بين الحكيم المثالى والفيلسوف الحقيقى ، وإن لم يجهلوا هذه الهوة أبداً . ولكنهم عندما أجابوا على هذا السؤال : « ما هو خير الإنسان ؟ » بتفسير متقن للحكمة الكاملة ، كان من الطبيعى أن يسترعى نظرهم سؤال آخر هو : « كيف يتسنى للمرء أن يتخلص من شقاء الدنيا وحماقتها ويتجه نحو الحكمة ؟ » ثم إن ترجيح المصلحة الخلقية على المصلحة العلمية ذلك الترجيح الذى كان يميز العقل الرومانى ، قد أعطى

(١) ينبغى ألا أتغاضى عن ذكر المدرسة الوحيدة المستقلة علانية عن غيرها من مدارس التفكير الخلقى وهى المدرسة التى تمثل فى روما باعتبارها أصيلة المنبت وهى مدرسة السكستانيين (Sextil) التى أنشأها كوينتوس سكستوس (Quintus Sextius) الذى ولد حوالى عام ٧٠ ق.م . على أنه يبدو أنها لم تكن ذات شأن أو استقلال فلعنى يجعلها جديرة بأكثر من نظرة عابرة فى عرض موجز كبجئنا الذى بين أيدينا ، ويلوح لنا أنها كانت فى الأصل مختلفة عن المذهب الرواقى مع تلقيح خاص ببعض العناصر الفيثاغورية . ولكنها كانت تكشف عن أصل رومانى فى غيرة خلقية جديدة ملحوظة واحتقار للتألق فى التدقيق الجدل .

هذا الموضوع السمو الذى كان له فى الكتابات التى ظهرت فى عصر
الامبراطورية ، تلك الكتابات التى تمدنا بأعظم الوسائل المباشرة لدراسة
النظرية الرواقية .

سنا (Seneca) + ٦٥ م :

فى سنا على سبيل المثال يتجلى هذا المظهر من مظاهر المذهب الرواقى
المتأخر فى وضوح وجلال ، فهو لم يدع بأنه حكيم ، ولكن يقول إنه فى طريقه
إلى الحكمة : ولئن كان من اليسير عليك أن تجد الطريق إلى الفضيلة ، فإن
حياة من يجتازه كفاح متصل مع الشهوات والأخطاء ، حملة لاهوادة فيها ،
والتهيو لها يتطلب من الإنسان تدريباً على التمسك ، كهذا الذى يزاوله الناس
أيام الغذاء اليسير والسكسما الحشن الذى اختير عن قصد .

ايكتيتوس (Epictetus) :

وفى أيكيتيتوس مشابهة منه إذ أكد استحالة وجود الحكيم الرواقى فى
الحياة الواقعية ، وإنه ليندر حقاً أن يوجد أفراد يشبهونه فى تقديمه الجاد
نحو الحكمة ، يتأثرون تأثراً قوياً بهاتين الكلمتين الخطيرتين : « تحمل ،
و « تجنب ، وعلى هذا كانت الفلسفة فى نظر سنا وإيكيتيتوس تعبر عن
نفسها باعتبارها الدواء الناجع الذى يلشده الناس منساقين بشعورهم بالضعف
والمرض ، وهو دواء تقتصر مهمته « على المرضى ولا تتجاوزهم إلى غيرهم
من الأصحاء ، والحكمة التى تستخدمها الفلسفة فى تبرة مرضاها بجمية لا تحتاج
إلى إبحاث مسببة ولا تتطلب ضرورياً من التدقيقات الجدلية ، بل تستلزم
مراناً متصلاً وتهذيب نفسى واختباراً ذاتياً ؛ وهذا الإحساس بالفارق بين
النظرية والحقيقة يضفى على الجانب الدينى فى الفلسفة الرواقية قوة ومعنى

جديدين يبدوان في أقوال المتأخرين من أتباع هذه المدرسة . والنفس التي تشعر بضعفها يزداد ميلها إلى فكرة اتصالها بالله ^(١) الذي كان الرواقى يشعر في نفسه أنه نبيه ومُبلغ رسالته ، وفي موقفه المثالى من الأحداث الخارجية كان النظر إلى النفس باستخفاف أقل وضوحاً من الإذعان الذى يحدوه الورع . وما عرف منذ القدم من تعويل العقل على نفسه واحتقاره لحياة الإنسان الطبيعية باعتبارها مجرد ميدان لمرانه يبدو أنه قد تقلص وذوى تاركاً مجالاً للنفور الواضح من الجسم باعتباره عنصراً غريباً يقوم بسجن الروح وتقييدها ، وصار الجسم « جثة هامة تعولها النفس » ^(٢) ، وأصبحت الحياة « إقامة قصيرة الأمد في عالم غريب » ^(٣) ، أو رحلة في بحر عاصف لا مرساة فيه إلا بالموت ^(٤) .

ماركوس أوريليوس ١٢٠ - ١٨٠ م :

إن النزعة الديلية العنيفة التى تبدت فى المذهب الرواقى المتأخر قد اتسمت بحرارة عاطفة خاصة تجلت فى تأملات الإمبراطور الرواقى ماركوس أوريليوس فهو يقول فى كلمة من أعظم كلماته إثارة للشعور وإبانة عن العاطفة المميزة لمدرسته التى انحدرت إلينا : « أيها الكون ، إن كل شيء يتسق معك يتسق معي أيضاً ، لا شيء يكون بالنسبة لى مسرفاً فى التكبر أو ممعناً فى

(١) المعروف عن الرواقية أنهم ماديون فالموجودات كلها ومنها العقل جسمانية ، أما المعقولات واللاجسميات فيريدون بها أفعال الأجسام ، والجسم عندهم يتألف من مادة ونفس حار يمسك أجزائها (كاهيولى والصورة عند أرسطو) واعتبروا النفس الحار جسمياً يقوم فى مكان بالذات ، المادة هى المبدأ المنفصل والحرارة أو النار هى المبدأ الفاعل وإذا ذكروا الله تصدوا به هذه النار وقانونها أو العقل الكلى (اللاغوس) وبهذا المعنى يتحدثون عن الصلاة لله و ... الخ .

« المترجمان »

(٢) ايكتيتوس . (٣) ماركوس أوريليوس . (٤) سنكا .

التأخير متى جاء في الوقت المناسب بالنسبة لك . كل شيء تجيء به فصـورك أيتها الطبيعة فهو ثمر لى . منك خرج كل شيء وفيك يقوم كل شيء وإليك يعود كل شيء . ، يقول الشاعر : « يامدينة كيكرويس (Cecrops) المحبوبة ، أفلا يحـوز لى أن أقول أنا : يامدينة الإله المحبوبة ؟ . » إن تذكر صلة الإنسان بالإله ، ورعاية الرابطة التى تصل بين الإله أو الروح الذى يحكم حكماً تاماً فى صدر كل إنسان وبين النفس السكينة التى تعتبر جزءاً منه ، والعيش مع الآلهة ، والكف عن كل عمل إلا ما ارتضاه الإله ، وتلقى ما يعطيه الله بامتنان مهما كان أمره ، والالتجاء إلى الآلهة فى كل المناسبات والتحول من عمل اجتماعى إلى آخر مع التفكير فى الله - مثل هذه الشرائع يرددها على الدوام ماركوس أوريليوس تنديهاً لنفسه . وقد أجمل رأيه فى الحياة الخيرة فى قوله : « احترم الآلهة وساعد بنى الإنسان ، ولا انفصال بين شقى هذا الرأى ، لأن الظلم - وهو رفض المعونة التى هيأتنا الطبيعة لتقديمها للكائنات الناطقة - هو فى ذاته عقوق ، وحبسه للبشر يجرى على أسلوب فى الرقة والتشـارك الوجدانى نحو الضعف الذى لا يمت بصلة لعالمية الرواقية المتقدمون المجردة الصارمة نوعاً ما ؛ إنه لم يقصـد إلى مجرد أداء واجبه كعضو فى هيئة كونية مؤلفة من كائنات اجتماعية عاقلة ، بل كان هدفه « أن يحب الناس من أغماق قلبه ، بل « أن يحب حتى هؤلاء الذين يرتكبون الإثم ، ظناً منه أن الذين يخطئون عن جهل تربطهم بنا صلوات رحم وقربى .

وتجد فى نفس الوقت فقرات أخرى فى هذه الأقوال الحقيقية المثيرة تشهد فى وضوح بصعوبة الربط بين : (١) الاحترام الفلسفى لهذا العالم فى جملة باعباره نتاجاً كاملاً للعقل الاسمى ومن أجل الإنسان باعباره تاج

الخلق الإلهي وبين (٢) الاستخفاف الفلسفي لكل الأشياء ذات المقاصد
والرغبات الدنيوية ، مع ما يندشأ عن هذا من شعور ملازم للفيلسوف يحمله
على النفور من أكثر الكائنات البشرية التي يكون على اتصال بها . فماركوس
أوريليوس يبحث نفسه على تأمل النظام الحكيم الذي يربط كافة الكائنات
بعضها ببعض الآخر بروابط قدسية بحيث صيغت الكائنات الدنيا من
أجل العليا منها ، وهيأت العليا بحيث يلائم بعضها بعضاً ، ثم هو يدعو نفسه
إلى التفكير في كيف أن المحسوسات تبعث على الازدراء وتقبل الفناء
السريع ، وكيف أن سلسلة الأحداث الدنيوية مصدر تحول معروف سريع
الزوال ، عديم القيمة ، « إنها مشاجرات وألعاب أطفال وكدح نمال والعبارات
تحركها الخيوط هنا وهناك » - أو سيل مزبد على الحكيم أن يقف وسطه
مشبه كمثل « صخرة تتحطم عليها الأمواج بلا انقطاع ، أو أسوأ من هذا -
لأنها خسيسة تبعث على الاشتزاز ، فكما أن الاستحمام ينكشف عن دهن
وعرق وقذارة وماء آسن ، فكذلك الحال في كل منحنى من مناحي الحياة
والكائنات ، . وهو يقول لنفسه إن الموت خالق بالاحترام جدير بأن يتهيا
له الإنسان كما يتأهب لعمل من آثار الطبيعة ، ولكن أكبر ما يغريه بالإذعان
للموت هو النظر في الأشياء وصفاتها الميزة لها التي يخلصه منها الموت ، وهذه
الفجوة القائمة بين المثل الأعلى والواقع الموجود لا يمكن أن تسد بالتفكير
في عالم ينقل إليه ويفضل هذا العالم الواقعي ويفوقه بهاء ، لأن المدرسة الرواقية
وإن كانت قد اعتنقت القول بامتداد حياة الفرد بعد المات - حتى يقع
الاحتراق الأكبر الذي قدر لإنهاء كل عصر دنيوي ، ورد كافة الأشياء
مرة أخرى إلى أصلها الناري ومادتها القدسية التي صدرت عنها - فإنها -

المدرسة الرواقية - لم تعود تؤكد هذا الاعتقاد في تعاليمها الأخلاقية ؛ وقد كان اعتناقهم لهذا الاعتقاد - في هذه المرحلة من مراحل المذهب الرواقى على أقل تقدير - موضع شك منهم فيما يلوح - متى كانوا لا يهتمونه كل الإهمال (١) .

ويلوح لنا أن ماركوس أوريليوس لم يفصل في موضوع البحث فيما إذا كان الموت هو مجرد تغير أو فناء ، انتقال إلى عالم آخر ، أو حالة أخرى مجردة من الإحساس ، ومع ذلك فهو في أحيان أخرى يميل من غير شك إلى إقرار الرأي السلبي . وهو يقول لنفسه : « بعد هنية يفنى جسمك وينعدم وجودك تماماً كما حدث من قبل لـ هادريانوس (Hadrianus) وأوغسطس (Augustus) » ، بل يتعجب في نص يسترعى النظر فيقول : كيف يمكن أن تكون الآلهة قد أحسنت تنظيم كل الأشياء تنظيماً موحهاً إلى خير الإنسان ثم تقبل مع هذا أن يفنى بعد الموت فناء تاماً أعظم الناس حظاً في الفضيلة وأكبرهم اتصالاً بالآلهة ، وقد كان يحسد لنفسه عزاء في قوله : « إذا كان من العدالة أن يعيشوا أحياء من جديد ، لكان بعثهم أمراً ممكناً ، وإذا كان بعثهم مرهوناً بالطبيعة فإن الطبيعة ستعمل على هذا النحو ، وهذه الفقرة الأخيرة تحمل الطابع الذي يميز المذهب الرواقى ، وهو أن تتلقى الدنيا على ما هي عليه ،

(١) من العسير أن نتبع وجوه الخلاف والتغير الذى طرأ على النظرية الرواقية في موضوع الحياة بعد الموت ، ونحن نعلم عن معلمها القدامى أن كليانثيز (Cleanthes) كان يرى أن النفوس تبقى بعد فناء الأجساد ، أما خريسيبوس فإنه يرى أن نفوس الحكماء وحدهم هى التى تبقى حية في هذه الحال ، ونلاحظ أن بانتيوس ينفرد بإنكار خلود النفس كلية . أما ايكتيتوس فإنه قد رفض في وضوح اعتناق هذا الاعتقاد ، وقد أسهب سنكا في بعض نصوص له في نعيم النفس المقيم التى تتخلص من سجن الجسد ، وذلك بطريقة تكاد تكون أفلاطونية ، ومع هذا ففي نصوص أخرى يبدو أنه يوازن بين الفناء والتغير كما فعل أوريليوس .

وأن توطن العزم على أن تجدها على حالها الراهنة على وجه يسوده الكمال ،
لأن تفترض حياة مقبلة خيراً من هذا الواقع القائم ، تختفى فيها وجوه النقص
الموجودة الآن .

وفي وسعنا أن نقول إن النظرية الخلقية الأساسية في المذهب الرواقى
تقوم على قلب الحججة الرئيسية فى الإلهيات الخلقية الحديثة ، يقول أوريبايوس :
« ليس من المعقول أن تكون طبيعة الكون قد ارتكبت خطأ جسيماً
لنقص فى قوتها أو عوز فى مهارتها حتى يقع الخير والشر للأخيار والأشرار
بغير تمييز . . »

والى هذا الحد يتفق الفيلسوف الرواقى مع الفيلسوف المسيحى ، ولكن
بينما يستلجج الأخير من هذا ضرورة افتراض حياة مقبلة بريئة من الظلم الذى
يتمثل فى توزيع الخير والشر فى هذه الدنيا بغير تمييز بين أهله ، نرى
الفيلسوف الرواقى يقيم استنتاجه على أساس أن ما يوزع فى الدنيا بغير تمييز -
« من حياة وموت وشرف وعار وألم ولذة ، لا يعتبر خيراً ولا شراً » (١) .

(١) أى أنها هل الحيات - وقد فسرنا هذا فى هامش سابق لنا صفحة ٧٤ فى الترجمة
العربية . « المترجمان »

الفصل الحادي والعشرون

الأفلاطونية المتأخرة والأفلاطونية المجددة

ومهما يكن من شيء فقد كان بين المدارس الرئيسية الأربع التي أعقبت أرسطو مدرسة أفلاطونية شغلت نظرية خلود النفس في الفرد مكاناً بارزاً في تعاليم مؤسسها^(١). وقد كان من المتوقع أن تبدو نزعات التقشف والزهد التي لاحظناها في المذهب الرواقي - كالنفور من العالم الواقعي التي تعترية التغيرات المادية الحتمية الدينية - أكثر وضوحاً واستيعاباً للنظر في مرحلة متأخرة من تاريخ هذه المدرسة حيث تظهر هذه النزعات في الحقيقة باعتبارها التطور الطبيعي لعنصر من عناصر التعاليم التي نادى بها الأستاذ.

بلوتارخوس (Plutarch) - حوالي ٤٨-١٢٠ م

ولهذا فليس من الغريب أن نلاحظ عندما نتناول دراسة بلوتارخوس أن فكرة الأكاديمية القديمة عن الإنسان الخلق بين عناصر الحياة الإنسانية العليا وعناصرها الدنيا لم تعد النظرية الأفلاطونية المعروفة؛ وقد برز من جديد رأى أفلاطون الذي يتناول وجوه النقص المحتمسومة في عالم التجربة الحسية، فمن ذلك أننا نجد بلوتارخوس يسلم ويتوسع في رأى أفلاطون الذي عرضه في «النواميس»، وذهب فيه إلى أن هذا النقص يعزى إلى نفس دنيوية شريرة تجاهد ضد الخير. وهو رأى لبث مهما لا يلاحظه أحد في أكثر مراحل

(١) أنا نفسي غير مستعد لتأييد القول بأن أفلاطون قد سلم فعلاً بهذه النظرية في آخر مراحل مذهبه، ولكنني أعتقد أن باحثي محاوراته القدماء قد نسبوا هذه النظرية إليه بغير مبرر أو تحفظ - وخاصة قوة المناقشة التي تبدو في فيدون (Phaedo) التي فيها تأيدت الفكرة على وجه التحقيق.

العصر المتوسط . ثم إننا نلاحظ مرة أخرى الأهمية التي يعزوها پلوتارخوس لا إلى تأييد الديانة العقلية وما تضيفه على أهلها من سلوى فحسب بل يلبسها إلى الاتصالات الخارقة للعادة التي يهبها الإله لصفوة من الناس في حالات معينة ، كما يقع في الأحلام والنبوءات أو عن طريق نذر خاصة كالنذر التي تكشف عنها عبقرية سقراط ، وهو يرى أن النفس ينبغي عليها من أجل هذه الومضات التي يشع عنها الحدس - أن تكون مهياة لاستقبالها بالتزام الراحة والهدوء ، وإخضاع الشهوات الحسية بالتزام العفة . وهذا النفور نفسه بين العقل والمادة ، وهذا النزوع إلى الكشف ابتغاء اكتساب القدرة الخالصة على تلقي الرسائل الإلهية أو شبه الإلهية عن طريق الابتعاد عن شهوات الجسم ، قد تكشف هذا كله في مذهب الفيثاغورية التي ابتعثت في القرن الأول والثاني لميلاد المسيح . وفي الحق إن رأى پلوتارخوس وغيره ممن يعرض آراءهم ، يعزى إلى مزاج من تأثير الفيثاغورية المحدث والنظرية الأفلاطونية . على أن النزوع العام الذي نلاحظه لم يتمثل كاملاً في مذهب فلسفي عقلي إلا في آخر من ولد من كبار المفكرين في العصور القديمة ، ونعني به « أفلوطين المصري » .

أفلوطين (Plotinus) ٢٠٥ - ٢٧٠ م

إن مذهب أفلوطين يعتبر تطوراً غريباً لهذا العنصر من عناصر الأفلاطونية الذي كان له أعظم حظ في افتتاح العقل في العصر الوسيط بل والعصر الحديث كذلك ؛ على أن هذا العنصر يكاد يكون قد اختفى عن الأنظار تماماً في مباحث المدارس الفلسفية التي أعقبت أرسطو وفي نفس الوقت نلاحظ أن وجوه الخلاف بين الأفلاطونية الأصلية وهذه الأفلاطونية

المحدثة تلفت النظر في الاستمساك الذي يحدوه التوقير للمذهب الأول (الأفلاطونية) ذلك التوقير الذي يعمل على تأييده المذهب الثاني (الأفلاطونية المحدثة) على الدوام. وقد رأينا أن أفلاطون قد وحد بين الخير والجوهر الحقيقي للأشياء، ووحد مرة أخرى بين هذا الجوهر الحقيقي وبين ما يمكن إدراكه ومعرفة على وجه التحقيق في الأشياء. ويتصل بهذا الرأي إعتبار نقص الأشياء أو خستها شيئاً خلواً من الوجود الحق بعض الشيء، ولهذا لم يكن خليقاً البته بأن يكون موضوع تفكير أو معرفة؛ وتبعاً لهذا لا يستخدم أفلاطون حداً فنياً للتعبير عما ينطوي عليه العالم المحسوس المتقوم بما يعوق عن تفسير العالم المثالي المجرد تفسيراً كاملاً، والذي يعرف في مذهب أرسطو بالهيولي (ὅλη) التي لا شكل لها إطلاقاً. ولهذا فإننا حين نجتاز مبحث الوجود إلى مبحث الأخلاق في الفلسفة الأفلاطونية، نلاحظ أن أسى حياة وإن كانت لا تتحقق إلا بالانصراف عن الشئون الإنسانية المحسوسة ويبحثها المادية، إلا أن العالم المحسوس لا يعتبر مع ذلك مشاراً في أخلاق واضح. بل الأحرى أن نقول إنه يصادف عند الفيلسوف اهتماماً جدياً ابتغاء جملة شيئاً متسقاً يسوده الخير والجمال على قدر الاستطاعة. أما في الأفلاطونية المحدثة فإن انحطاط حالة النفس الإنسانية المتجسدة يتمثل في دقة وجلاء، ومن ثم كانت المعرفة الجلية الواضحة للمادة التي ليس لها شكل (ὅλη) باعتبارها «الشر الأول» الذي يصدر عنه «الشر الثاني»، وهو الجسم (σῶμα) الذي يعزى إلى تأثيره كل ما في وجود النفس من شرور؛ وعلى هذا فإن في وسعنا أن نقول إن الأخلاق عند أفلاطون تمثل مذهب الرواقية في المثالية الأخلاقية

بمعد فصلها عن الطبيعة . والخير الوحيد عند الإنسان هو الوجود العقلي
المحض للنفس التي تبرا في ذاتها برماً تاماً من الخطأ والنقص متى كانت بمنجاة
من تأثير الجسم ؛ وإذا أمكن ردها إلى نشاطها الذي يعوق وجودها الأصلي
فلا شيء خارجي أو جسماني يمكن أن يؤدي خيرها الكامل على وجه
محقق . وأحط ضروب الفضيلة - وهي الفضيلة المدنية التي صورها أفلاطون
في جمهوريته - هي الفضيلة التي تستخدم في الحد وفي تنظيم الدوافع الحيوانية
التي يعزى وجودها في النفس إلى اختلاطها بالجسد ، أما الحكمة العليا أو
الحكمة الفلسفية والعفة والشجاعة والعدل فإنها في الأصل تطهير للنفس من
أدران اتصالها بالجسد ، حتى تصل آخر الأمر إلى أسنى حالات الخير التي
لا تتصل فيها النفس بالجسد ، وتنصرف كل الانصراف إلى العقل وترجع
إلى تشبهها بالإله . ومن الضروري أن نلاحظ أن أفلاطون نفسه لا يزال
أفلاطونياً إلى حد أنه يعتقد بأن قهر الشهوات الجسمانية الطبيعية قهراً تاماً
ضروري لتطهير النفس ، ولكن هذه النتيجة التي أملاها التنسك والتعشف
قد مضى فيها إلى أقصى آمادها تليذه فرورفيوس (Porphyry) .

وأياً ما كان الأمر فلا تزال أمامنا نقطة عليا ينبغي أن نرقى إليها من المادة
صعداً في مجال الأفلاطونية المحدثة ، وفي هذه النقطة كان الاختلاف بين
نظرية أفلاطون ونظرية المثل عند أفلاطون لا يقل عن هذا إنارة للدهشة
لأنه نتيجة صادقة للتأمل المتزن في تعاليم أفلاطون ؛ فالغرض الأساسي
وفلسفة أفلاطون الميتافيزيقية هو أن الوجود الحقيقي هو من غير شك
موضوع للتفكير والمعرفة بقدر ما هو حقيقي ، ولهذا فإن العقل كلما تقدم
في مجال التجريد من الجزئيات المحسوسة وإدراك الوجود الحقيقي كان تفكيره

أكثر دقة وأعظم وضوحاً ، ومع ذلك فإن أفلوطين يقول إنه مادام كل فكر ينطوى على إختلاف أو ثنائية من نوع ما فليس من الممكن أن يكون هذا الفكر هو الحقيقة الأولى في الكون وهي ما نسميه بالإله . ولا بد أن يكون الله هو الوحدة الضرورية السابقة على هذه الثنائية . وهو موجود لا يعتريه أى إختلاف أو تحديد ، وتبعاً لهذا يكون أسى صور الوجود الإنسانى الذى فيه تدرك النفس هذا المطلق ، يجب أن تكون بحيث يكون كل فكر محدد واضح متفوقاً سامياً ، وكل وعى للنفس غائصاً فى حالة نشوة تستوعبه . وقد أنبأنا فورفريوس أن أستاذه أفلوطين قد وصل إلى هذه الحال السامية أربع مرات خلال السنوات الست التى قضاها فى صحبته .

وقد نشأ مذهب الأفلاطونية المحدثة فى الإسكندرية وانقضى على نشأته أكثر من قرن قبل أن نراه مزدهراً فى أثينا القديمة . ومن هنا اعتبر هذا المذهب هيلينياً أكثر منه يونانياً ، أى أنه ثمرة إمتزاج الحضارة اليونانية بالحضارة الشرقية . ولكن مهما يكن قالب العقل شرقياً ، ذلك العقل الذى احتضن فى تلمف نظريات الإشراف والزهد التى أسلفنا وصفها ، فإن أساليب الفكر التى وصلت بها هذه النظريات فلسفياً يونانية بالضرورة ؛ وقد بلغ طلب اليونان للمعرفة أوجه فى التهيؤ للجذب عن طريق تطور عقلى طبيعى يقوم فيه إشتداد الشعور الخلقى الذى يمثله الرواقية بنصيب له خطره ، وانتهى التصور المثالى اليونانى لحياة الإنسان الطبيعية بنفور تام من الجسد وآثاره . ولا يلغى فى الوقت نفسه أن بغض النظر عن أوجه الشبه بين نظرية أفلوطين والاتحاد الملحوظ للفكر اليونانى والعبرى الذى عبر عنه فيلوجودايوس (Philo Judaeus) قبل ذلك بقرنين من الزمان ، ولا أن تتغاضى عن أن

المذهب الأفلاطوني قد تطور في خصوصية مشعور بها مع الديانة الجديدة التي انتشرت من أرض الميعاد Judea والتي كانت - عند ما كان أفلوطين يضع نظريته - تهدد بغزو العالم اليوناني الروماني . وأخيراً لا ينبغي أن نتغاضى كذلك عن أن هذا الدين قد كان السند النظري الرئيسى فى كفاح اليأس الذى وقع فى عهد جوليان لإبقاء عبادة الشرك القديمة . والآن علينا أن نولى وجوهنا شطر عالم الفكر الجديد الذى قام من غير شك على أنقاض الفكر القديم بعد إخفاق هذا الكفاح .

الباب الثالث

علم الأخلاق في المسيحية والعصور الوسطى

الباب الثالث

علم الأخلاق في المسيحية والعصور الوسطى

الفصل الأول

خصائص الأخلاق المسيحية

لا يعنينا في هذا المؤلف أن نبحث في نشأة الدين المسيحي أو تاريخه الظاهري ، ولا في أسباب تقدمه الغلاب إبان القرون الثلاثة الأولى ، ولا في انتصاره الأخير على الوثنية اليونانية الرومانية ولا في إخفاقه في إيقاف الاضمحلال الذي أصاب الحضارة الهيلينية التي كان مركزها القسطنطينية ، أو قدرته على الوقوف في الشرق والجنوب في وجه حركة الدين الجديد الغلاب الذي تفجراً في الجزيرة العربية في القرن السابع لميلاد المسيح ، ولا يعنينا البحث في نجاحه في التغلب على الفوضى الاجتماعية التي عانتها الامبراطورية الغربية من جراء الفتوحات البربرية ، ولا يهمننا الحديث عن نصيبه الملحوظ الذي ساهم به في بعث نظام المدنية الحديث الذي تلتى إليه من خلال هذه الفوضى ، ولا في العلاقات المعقدة المختلفة التي فيها ظل هذا الدين يحافظ على النظم السياسية والحياة الاجتماعية والتقدم العلمى والثقافة الأدبية والفنية في عالمنا الحديث ؛ وليس في نيتنا أن نبحث في النظريات الخاصة التي كومت رابطة الاتحاد بين الجماعات المسيحية على أى وجه إلا من ناحيتها الأخلاقية ، وعلاقة هذه النظريات بتنظيم مقاصد الإنسان وأوجه نشاطه . ومهما يكن من شىء فإن هذه الناحية ينبغي بالضرورة أن تكون ظاهرة ملحوظة في الحديث عن المسيحية التي لا يمكن بحثها بحثاً دقيقاً إذا نظرنا إليها باعتبارها مجرد معتقدات

دليلية تكشف عنها وحى إلهي، وعبادات خاصة مؤيدة من الله، من حيث إن المسيحية تطالب أصلاً بحق الهيمنة على الإنسان ولا تدع شطراً من حياته بعيداً عن نطاق تأثيرها المنظم الذي يغير الأشياء. ولم تظهر المحاولة الأولى لتفسير الأخلاق المسيحية تفسيراً منظماً إلا في القرن الرابع، ثم انقضت بعد هذا تسعة قرون أخرى قبل أن يظهر عقل فلسفي أصيل هذبته دراسة كاملة لأعظم فيلسوف يوناني يتكفل بتقديم صورة علمية كاملة للنظرية الخلقية في الكنيسة الكاثوليكية. ومهما يكن من شيء فقد يكون من الخير قبل أن نعرض عرضاً مجملاً لتطور التفكير الأخلاقي الذي بلغ أوجه في توما الأكويني، أن نبحث في دقة المعالم الرئيسية للشعور الخلق الجديد الذي شاع في الحضارة اليونانية الرومانية مهيئاً لأن يكون مذهباً فلسفياً، وعند القيام بهذا البحث قد يكون من الأوفق لنا أن نبحث أولاً في الصورة الجديدة أو المميزات العسامة التي تميز الأخلاق المسيحية، ثم نلاحظ بعد هذا النقط الرئيسية في مادة الواجب والفضيلة أو خصائصها، تلك التي أدت الديانة الجديدة إلى تطورها أو أكدها توكيداً ملحوظاً.

الفصل الثاني

القانون الإلهي في المسيحية واليهودية

أول ما ينبغي ملاحظته لطرافته هو فكرة الأخلاق باعتبارها قانوناً إيجابياً لجماعة ذات حكومة إلهية لديها قانون مكتوب قد فرضه الله بوحى إلهي ، وأيديته وعود وتهديدات إلهية قاطعة ؛ وحقيقة إننا نجد في التفكير القديم عند سقراط وخلفائه فكرة قانون إلهي أبدي ثابت لا يتغير ، تبين عنه تصريحاً أو تليحاً نواميس الجماعات البشرية الفعلية وعاداتها المختلفة المتغيرة ، ولكن تقرير هذا القانون عند هذه الجماعات كان مشوباً بالغموض ، بل كان أكثرها يتصوره تصوراً ضعيفاً ، ولم تكن قواعده بالضرورة مكتوبة أو مدعاة على الملأ جهرأ ، ولهذا لم تعز إلى الإرادة الخارجية للموجود القادر على كل شيء الذي يطالب بحق الخضوع من غير تردد ، بل ردت هذه القواعد إلى الفعل الذي يشترك فيه الآلهة والناس على السواء وهو الذي بتفكيره وحده أمكن للناس أن يعرفوا هذا القانون الأبدي ويحددوه على وجه الدقة ، ومن ثم فإن فكرة القانون لو افترضنا أنها أوضح مما كانت في التفكير الأخلاقي القديم ، لما أدت إلى دراسة الأخلاق دراسة قانونية متميزة عن دراستها من الناحية الفلسفية . ونلاحظ من ناحية أخرى أن منهج أهل الأخلاق في تحديد السلوك المستقيم في بداية المسيحية يشابه إلى حد كبير منهج المشرعين في تفسيرهم للقانون . ومن المفروض أن الأوامر الإلهية قد وضعت من غير شك لكافة مناسبات الحياة ، وأنها تؤيد بتطبيق القواعد العامة المستمدة من نصوص الكتاب المقدس وبالأقيسة المشابهة التي يمكن استنباطها من الأمثلة التي يتضمنها هذا الكتاب ؛ وهذا المنهج القانوني قد انحدر بطبيعة

الحال من الحكومة الإلهية اليهودية التي شاعت في العالم المسيحي . ولقد كان أكثر مفكرى اليهود قبيل العصر الذي سبق المسيحية يتصورون البصيرة الخلقية معرفة بالناموس الإلهى صادرة عن سلطة خارجة على العقل الإنسانى الذى تقتصر وظيفته على تأويل قواعد وتطبيقها على الحالات العسيرة . وقد كانت البواعث السوية التى تحمل على طاعة هذا القانون هى الثقة فى الوعود والخوف من أحكام المشرع الإلهى الذى وضع ميثاقاً خاصاً بحماية أفراد الشعب اليهودى بشرط أن يؤدوا إليه الطاعة الواجبة ، وكانت المصادر التى تستقى منها بالفعل معرفة القانون هى الاختلاط الذى كثيراً ما كشف عنه فقه القانون فى جماعة متقدمة ؛ والمعتقد أن أول نواة نشأ عنها هذا القانون تبدو فيما كتبه وإذاعه على الملا موسى ؛ وثمة شرائع أخرى قد أوحى بها الأحاديث المتوقدة التى صدرت عن المتأخرين من الأنبياء ، وشرائع أخرى قد انحدرت متواترة بالأحاديث الشفوية منذ أحقاب سحيقة من الزمن ، وبمجموعة الأوامر والنواهي التى تكونت على هذا النحو وقد أدى إلى تطورها تطوراَ واسع المدى قبل أن تتمخض اليهودية عن المسيحية - تراث من التعليقات والحكم الملحقة تخلف عن عدة أجيال من أهل البحث . وقد ورثت المسيحية فكرة قانون إلهى مكتوب . أقره من حيث هو كذلك « إسرائيل الصادق » - وهذا القانون الإلهى يشمل بالقوة الإنسانية كلها أو صفوة الشعوب المختارة على أقل تقدير - ويتوقف نصيب المسيحي من وعود الله لإسرائيل على مدى إخلاصه فى التسليم بهذا القانون الإلهى . وعلى الرغم من أن الجانب الرسمى فى القانون العبرانى القديم قد رفض التسليم به رفضاً باتاً ، كما رفض التسليم بالشرعية الملحقة التى تستند إلى النقص

والتعليق الحصيف . فإن المعتقد أن القانون السماوى تتضمنه كتب اليهود المقدسة التى ألحقت بها سجلات تعاليم المسيح وكتابات رسله . وبمعرفة هذا القانون استقام أمر الكنيسة كهيئة منظمة مميزة بالضرورة من الدولة ، وازداد التمايز بين الدولة والكنيسة شدة وحدة بانسحاب المسيحيين الأول من الحياة المدنية لتجنب القيام بالطقوس الوثنية التى فرضت عليهم باعتبارها آية رسمية على ولائهم لها ، وبالاضطهادات التى كان عليهم أن يكابدوها عندما أدى أخيراً لانتشار جمعية معادية فيما يظهر لبناء المجتمع القديم إلى هلع مفرع أصاب حكومة الامبراطورية ، ولم يمح التمييز بينهما الاعتراف بالمسيحية ديناً للدولة فى عهد قسطنطين ، وظل القانون الإلهى ومفسروه بعيدين كل البعد عن القانون الدنيوى وقضاة الامبراطورية الرومانية . وعلى الرغم من أن القانون الأول كان بالضرورة يربط كل أنواع الجلس البشرى فإن الكنيسة لم تكن إلا جماعة من أفراد اعتبروا أنفسهم بوجه خاص مكلفين به وقادرين على الاستجابة له - هى هيئة لا يتيسر الالتحاق بها إلا باحتفال مهيب يرمز إلى ميلاد روحى مقدس .

وهكذا لم تظهر التفرقة الإنسانية بين الأخلاق والقانون (البشرى) فى وضوح إلا نتيجة للصورة التشريعية التى اتخذها تصور الأخلاق . وقد كان التسليم الأقصى بالقانون الخلقى هو الجزاء والعقاب اللامتناهى الذى ينتظر النفس الخالدة بعد ذلك ؛ ولكن بينما كشفت الاضطهادات التى وقعت فى عهد دكيوس^(١) (Decius) عن قوة انتشار العقيدة بعنف بما أبدى الشهداء

(١) امبراطور رومانى تولى الحكم من ٢٤٩-٢٥١ ميلادية . صدر فى عهده مرسوم ينص على اضطهاد المسيحيين اضطهاداً لا هوادة فيه . وقد رأى استمدار هذا المرسوم كوسيلة من الوسائل لتقوية دعائم الامبراطورية الآخذة فى الانهيار؛ وذلك باحياء دين الدولة القديم ، لعل روما تسترد رضاء الآلهة القدماء ورعايتهم لها . «الترجان»

والمعتزون من عزم وثبات ، واجهت الكنيسة مكرهة مشكلة معاملة الأعضاء المرتدين ، وأحست الكنيسة بضرورة سحب امتيازات العضوية التي كان يتمتع بها أمثال هؤلاء الأعضاء ، ولا يؤذن لهم في إستردادها إلا بعد أداء الكثير من وجوه الصلاة والصيام والطقوس التي تعبر عن التوبة والخشوع الذي به يختبر ويظهر إخلاص النادمين من المرتدين ، وهذه التوبة الصورية المنظمة قد امتدت من الارتداد عن الدين إلى خطايا أخرى خطيرة - انتهوا إلى تسميتها آخر الأمر بالآثام المهلكة ، - أما عن الإساءات الطفيفة فقد كان أعضاء الكنيسة في العادة يستدعون ليعلموا خشوعهم بالامتناع عن اللذات المباحة كما كانوا يعلنون هذا مشافهة في العبادات الخاصة والعامة ، وهكذا أصبح الحرمان الكنائسي والتكفير عن الخطايا جزاءات دنيوية مؤقتة للقانون الخلقى ؛ وبينما أضحت تدرج هذه الجزاءات الدنيوية أكثر عناية ودقة ، أصبح من الضروري إعداد تصنيف مفصل للإساءات ، وصارت قواعد مراعاة الصيام والطقوس الكنائسية المعتادة متقنة ، وهكذا ظهر تدريجياً مذهب لفقه القانون الدينى وضع لردع الناس في احتفالات عامة ، وهو مذهب مشابه بعض الشيء لليهودية التي تخلوا عنها . وهذا الاتجاه الذى يهدف إلى تنمية نظام الواجبات الخارجية وإظهاره كان دائماً يخضع لسيطرة تذكرهم الدائم لمعارضة المسيح للتشريع اليهودى .

ويلبغى أن نلاحظ أن تأثير هذا التقابل الذى فهم على نحو خيالى وبولغ فيه عند بعض الشيع الغنوصية^(١) إبان القرنين الثانى والثالث الميلاد

(١) يراد بها الاعتقاد بأن المسيحيين يحررهم الرسول من التزام المحافظة على القانون الخلقى - وهو تشويه ملحوظ لنظرية بولس الرسول في التبشير بالإيمان . «الترجمان»

المسيح قد أدى إلى استخفاف مروع بقواعد الواجب الخارجى ،
وحتى فى بعض الاحايين - إذا لم تكن اتهامات المعارضين من الأرثوذكس
موضع إعتبار بتاتاً - أدى هذا التأثير إلى الفجور البذىء فى السلوك . وثمة
نزوع مماثل لهذا قد كشف عن نفسه فى فترات أخرى من تاريخ الكنيسة ،
وعلى الرغم من أن مثل هذا التحرر من قيود القانون الخلقى قد أستبعد فى
عنف بتأثير الشعور الأخلاقى فى العالم المسيحى بوجه عام ، فإن الناس لم
يفتهم ألبتة أن « الصفاء الباطنى ، أى سلامة القلب أو الروح هو الصفة
البارزة الخاصة التى تميز الخيرية فى المسيحية . ولا يلغى أن نفترض أن الحاجة
إلى شىء ما أكثر من مجرد أداء الواجب الخارجى كانت مبهولة حتى فى
الشريعة اليهودية المتأخرة ، فإن الحصة الربانية لم يفتها قمع الرغبات الشريرة
فى الوصية العاشرة ، وهو تشديد بدأ فى سفر تثلية الاشتراع على ضرورة
الإخلاص والحب فى خدمة الله والوصايا التى كررها فى الوداعة والإيمان
المتأخرون من الرسل . يقول التلمود (Talmud) إن « الفاريسى الحقيقى
الوحيد هو من ينفذ مشيئة أبيه لأنه يحبه ، ولكن يبقى صحيحاً بعد هذا أن التباين
مع « استقامة الكتاب اليهود والفاريسيين ، كان على الدوام يستخر لتمييز الحاجة
إلى « صفاء النفس ، كظاهرة مميزة للقانون المسيحى - وهو صفاء نفس
لا يقتصر على أن يكون صفة سلبية تنزع إلى قمع الرغبات الشريرة والأعمال
الذميمة على السواء ، بل إنه يتضمن استقامة حال النفس الباطنية .

الفصل الثالث

صفاء النفس في المسيحية والوثنية

الإيمان — الحب — الطهارة

وفي هذا المظهر تغري المسيحية بمقارنتها بالمذهب الرواقى وبالفلسفة الأخلاقية الوثنية بوجه عام ، إذا استثنينا المدارس التى تقول بالمذاهب اللذية ، فإن استقامة الغرض وإيثار الفضيلة لذاتها وقع الرغبات الشريرة اعتبرت نقطاً جوهرية عند أتباع أرسطو الذين أعادوا الظروف الخارجية في نظرهم للفضيلة من الاهتمام بقدر ما أعار الرواقية الذين كانت الأشياء الخارجية عندهم على الحياد^(١) . ولا تقوم الفروق الأساسية بين الأخلاق في الوثنية والأخلاق في المسيحية على أى اختلاف في قيمة استقامة القلب أو الغرض الذى تهدف إليه ، بل تقوم على وجهات نظر مختلفة بشأن الصورة الجوهرية أو الظروف الضرورية لهذه الاستقامة الباطنية ، وفي كلتا الحالتين لم تشمل هذه الاستقامة في نقاء وبساطة باعتبارها استقامة خلقية . ولقد كان فلاسفة الوثنية يتصورون هذه الاستقامة على الدوام في صورة المعرفة أو الحكمة - إذ كانت جميع المدارس التى نشأت عن سقراط لا تتصور أن الإنسان يستطيع أن يعرف بحق خيره الذاتى ومع ذلك يختار عن قصد شيئاً غيره . وقد كان أرسطو يعتقد أن هذه المعرفة قد تعوقها على الدوام العادات السيئة أو يطمسها الهوى مؤقتاً ، ولكنها إن مثلت في العقل أدت لا محالة إلى استقامة الغرض . بل حتى إذا سلمنا مع بعض الرواقية بأن الحكمة الصحيحة ليس في مقدور صفوة الأحياء من البشر أن يدركها ، فقد بقيت

(١) ارجع إلى هامش (١) ص ٧٤ .

الشرط المثالي للحياة الإنسانية الكاملة ولو كان كافة الناس بالفعل في ضلال في حلاتي الخبل والتعاسة ، فإن المعرفة قد بقيت الهدف الذي يلهي الفيلسوف ويسعى إليه ، إنها تحقق طبيعته الحقّة ، وقد أدرك المبشرون بالإنجيل ومعلّمو مبادئه المناهج الباطنية للسلوك القويم باعتبارها الإيمان أو الحب .

الإيمان

ومن بين هذه الأفكار كان للفكرة الأولى معنى أخلاقي معقد بعض التعقيد ، إذ يبدو أنها تخلط بين عدة عناصر مختلفة الأهمية في عقول مختلفة . وأبسط معاني الإيمان وأكثرها شيوعاً هذا الذي يؤكد التباين القائم بين « الإيمان » و « البصيرة » ، حيث يكون معناه الاعتقاد في النظام الإلهي الخفي عن الأبصار كما تمثله الكنيسة ، في واقعية القانون وفي وعد الله ووعديه رغم كل مافي حياة الإنسان الطبيعية من تأثيرات تنزع إلى إخفاء هذا الاعتقاد . ومن هذا التباين نما نمواً نهائياً تقابل مختلف اختلافات جوهرياً بين الإيمان والمعرفة أو العقل ، وتبعاً لهذا التقابل نشأ تباين بين أسس الأخلاق اللاهوتية مع أسسها الفلسفية ، فرأى أهل اللاهوت في بعض الأحيان أن القانون الإلهي تعسفي في جوهره وأنه تعبير عن الإرادة لا عن العقل ، وكثيراً ما كان تمشيّه مع حكم العقل غير ممكن التعليل ورأوا كذلك أن العقل الإنساني الحقيقي يجب أن يقصر نفسه على شخص وثائق رسل الله دون أن يتجاوز هذا إلى البحث في رسالتهم نفسها ، ولكن هذا التباين الأخير لم يظهر إبان المسيحية الأولى ، فالإيمان معناه في بساطة قوة الاستمساك بالمعتقد الخلقى والدينى منها تكن الأدلة العقلية دقيقة . ولما كانت هذه القوة في الوعي المسيحى مرتبطة بأوثق الروابط مع الولاء الشخصى والثقة بالمسيح

فإنها هي التي تقوم بقيادة المعركة التي تخاض ضد الشر وتتولى حكم المملكة التي تنشأ عن ذلك الصراع. وأياً ما كان الأمر فليس ثمّة فرق أخلاقي بين الإيمان المسيحي والإيمان اليهودي أو الإيمان الإسلامي الذي جاء آخر الأمر مقلداً له إلا أن الحب الشخصي للثقة التي يحدوها الولاء يشيّر به بوجه خاص إمتزاج الطبيعة الإنسانية والإلهية في المسيح ، وسيادة الواجب الذي عرفه الناس في وضوح عن طريق الكشف عن حياة المسيح الكاملة ، وهناك معنى مسيحي متميز وخلق عميق بالغ العمق قد أضيف لفكرة التقابل بين « الإيمان ، و « ضروب السعي » . ومعنى الإيمان هنا أوسع من مجرد الإخلاص في التسليم بالقانون الإلهي والثقة الغالية في مشرعه . إن الإيمان يتضمن الشعور - الذي يستمر قيامه وسموه - بالنقص الأساسي في مجرد طاعة الناس للقانون ، ويتضمن في نفس الوقت الشعور بإدانة لا تغتفر يسببها هذا النقص .

إن نظرية الرواقية في إنعدام أهمية الفضيلة الإنسانية السوية والتناقض الظاهري الصارم القائل بأن الآثمين سواء طالما كانوا جميعاً مدانين للاحالة ، يجد هذا المذهب الرواقي في المسيحية شيئاً به . ولكن بينما تؤيد المسيحية هذه الصرامة المثالية في مراعاة المستوى الخلقى بشعور عاطفى نحو ما تنطوى عليه - على عكس الرواقية تماماً - تتغلب المسيحية في نفس الوقت على اعتزالها العملي عن طريق الإيمان ، وهذا الإيمان المنقذ يمكن تصوره بطريقتين متميزتين في الأصل وإن كانتا متصلتين في العادة فهو في رأى يهب المؤمن قوة تمكنه بعون الله الخارق للعادة من إدراك الخيرية التي لا يكون أهلاً لها طبيعياً ، وهو في رأى آخر يهب المؤمن اطمئناناً بأنه وإن كان يعلم أنه مذنب خالق بالعقاب الصارم فإن هناك إلهاً عادلاً كامل العدالة لا يزال يسبغ

عليه نعماته بسبب ما قام به المسيح من خدمات جليلة^(١) وما كابدته من ألوان العناء ، والرأى الأول من هذين الرأيين أقوم وأدنى بوجه عام إلى الشعور المسيحي في كل مراحل تاريخه ؛ أما الرأى الثانى فإن أصحابه يدعون أنه يتغلغل فى تعمق فى أسرار كفارة المسيح كما فسرته فى رسائل بولس الرسول .

الحب

على أن الإيمان على أى نحو تصورناه فهو أسمى بنا من المبدأ الجوهرى الباعث على السلوك المسيحى القويم ، وتشهد بهذا فكرة رئيسية هى الحب ، إذ على الحب يتوقف تنفيذ القانون بل تتوقف قيمة الواجب المسيحى الخلقية كلها - أى تتوقف على حب الله قبل كل شئ ، ذلك الحب الذى لا بد أن يكون قد نشأ كاملاً عن الإيمان المسيحى ؛ ثم حب جميع الناس باعتبارهم موضوعاً للحب الإلهى ومساهمين فى الإنسانية التى شرفها التجسد ، ومحبة البشر المستنتجة على هذا النحو سواء أتصورناها ممتزجة بالحب الإنسانية الطبيعية ومؤيدة بها أم تصورناها مستغرقة لهذه المحبة ومغيرة لها ، فإنها تميز الروح الذى به يتم قيام المسيحيين بالواجب الاجتماعى ؛ أما عبادة الله عبادة يحدوها الحب باعتبارها الاتجاه الأساسى للعقل فإن هذا ما يجب اعتناقه طوال حياة الرجل المسيحى .

الطهارة

بل أكثر من هذا علينا - فيما يتصل بالعزوف عن الأعمال غير المشروعة والرغبات التى تدفع لارتكابها - أن نلاحظ صورة أخرى يتبدى فيها باطن

(١) هى عند المسيحيين مقدمة المسيح نفسه فداء للمختارين وخدمهم فيما يرى أتباع كلن وفداء من البصر كافة فيما يرى أتباع أرمينوس - وهى عند اليهود تقديم ذبيحة فداء لحطية أو تطهير كل ما أصابه دلس .
«الترجان»

الأخلاق المسيحية ، الذى يسترعى الانتباه - وإن كان أقل تميزاً - فى أية مقارنة تعقد بين علم الأخلاق فى المسيحية ونظرية الفلاسفة اليونانية الرومانية ، فالرعب العميق الذى يجعل تصور المسيح لاحتفال الآلام وانتقام الله ينزع إلى مراعاة كل عمل يدين صاحبه ، كان هذا الرعب مشرباً بعاطفة نستطيع أن نصفها بأنها نفور رسمى منظور إليه نظرة أخلاقية ، نفور من القذارة أو الدنس . وفى اليهودية كما فى غيرها من الديانات ولا سيما الشرق منها قد ترفت كراهية الدنس المادى إلى عاطفة دينية ، وسخرت لتأييد مذهب معقد فى الامتناعات شبه الصحية والتطهيرات الرسمية ؛ ولما ساء العنصر الأخلاقى فى الديانة اليهودية فقد لوحظ أن رمزية خلقية قد ظهرت فى القانون الرسمى ، وبهذا أصبح النفور من الدنس مظهراً عاماً للعاطفة الدينية الأخلاقية . وإذن فالمسيحية حين نبذت طقوس موسى ترك هذا الإحساس الدينى بالطهارة بغير مجال غير مجال الأخلاق . أما من ناحيته المثالية السامية فقد جعل هذا الإحساس صالحاً لقمع الرغبات الشريرة ذلك القمع الذى ذهبت المسيحية إلى القول بأنه وظيفتها الخاصة (١) .

(١) إنى أفهم هنا طهارة القلب بمعناها الواسع فهى تقابل الرذيلة بوجه عام لا الرذيلة

الجنسية وحدها .

المفصل الرابع

الخصائص المميزة للأخلاق المسيحية

الطاعة - النفور من الدنيا - الصبر - الإحسان أو صنع الجليل - المسيحية والثروة -
الطهارة - الخشوع - الواجب الديني - المسيحية والإرادة الحرة .

عندما نفحص تفاصيل الأخلاق في المسيحية نلاحظ أن أكثر خصائصها المميزة لها تتصل بالخواص العامة التي أسلفنا ذكرها ، وإن كان الكثير من هذه الخواص يمكن رده مباشرة إلى منهاج المسيح وسنته ، وهي في حالات كثيرة ترد في وضوح إلى السببين مجتمعين غير منفصلين .

الطاعة

ونحن نلاحظ قبل كل شيء أن تصور الأخلاق باعتبارها قانوناً إن لم يكن في ذاته تعسفياً استبدادياً فإنه مقبول عند قوم قبولاً لا يحتمل الجدل - هذا التصور ينزع بطبيعة الحال إلى إظهار فضيلة الطاعة لأوامر السلطة ، كما أن وجهة النظر الفلسفية في إدراك الخيرية باعتبارها تحقيقاً للعقل تجعل لعنبت النفس والاستقلال الذاتي قيمة خاصة - عند الفيلسوف على أقل تقدير - (على نحو ما رأينا في وضوح عند حديثنا على المدارس التي أعقبت أرسطو حين انفصل علم الأخلاق كل الانفصال عن علم السياسة) .

النفور من الدنيا

ثم إن التقابل بين العالم الطبيعي والنظام الروحي الذي ولد فيه المسيح من جديد ، قد أدى في عصرى الكنيسة القديم والوسيط لا إلى إحتقار

شبيه باحتقار الرواقى للثروة والشهرة والنفوذ وغيره مما يلتمسه الناس من أمور الدنيا فحسب ، وإنما أفضى كذلك إلى استخفاف نسبي بعلاقات الرجل الطبيعى المدنية والعائلية . وهذا النزوع قد تبدى فى صورة أبسط وأعم من ذلك فى أقدم مراحل تاريخ الكنيسة ، وقد كان المسيحيون الأول يرون أن المجتمع الإنسانى السوى عالم قد أذعن مؤقتاً إلى حكم الشيطان ، ويوشك أن ينقض عليه دمار عاجل مفاجئ . فى مثل هذا العالم لا يمكن أن يكون للعصبة القليلة التى تلاقت بين جدران الكنيسة أى نصيب ، والموقف الوحيد الذى يستطيعون الاحتفاظ به هو موقف النفور السلبى من الجسم . ثم إن من العسير من الناحية العملية أن يتم تجريد الروح من الحياة الدنيوية التجريد الكامل الذى يتطلبه أسى مظاهر الشعور المسيحى ، والإحساس الدقيق بهذه الصعوبة قد أغرى أهله بالنفور من الجسم باعتباره عائقاً ومانعاً ، وهذا ما نلاحظه إلى حد ما عند أفلاطون ونراه متطوراً إلى أكمل مظهره فى الأفلاطونية المحدثة والفيثاغورية الجديدة وغيرها من ثمار امتزاج التفكير اليونانى بالتفكير الشرقى ، وهذا الوجدان يكشف عنه الاهتمام الذى عزوه إلى الصيام^(١) فى الكنيسة المسيحية منذ أقدم العصور ، ثم تبدى فى صورة متطرفة فى تعذيب الرهبان لأنفسهم ؛ وبينما نلاحظ أن كلا النزوعين اللذين يعاديان التعلق بحطام الدنيا ويحاربان النزعة الحسية يجتمعان فيما يلوح على إشار العزوبة على الزواج الذى كان شائعاً عند معظم كتاب المسيحية الأولين^(٢).

(١) الصيام فى كل صورهِ عبادة ديدية واسعة الانتشار جداً ، ويجدر بنا أن نلاحظ أن المسيحية قد احتفظت بالصيام وجعلته منتظماً ودقيقاً بالتدريج فى حين كانت المسيحية لا تزال تشعر شعوراً عميقاً باستقلالها عن التفرغ الاسرائيلى .

(٢) مثال ذلك جوستين مارتير (Justin Martyr) وأوريجين (Origen) وترتوليان (Tertullian) وسأپريان (Cyprian) .

وكان من نتيجة هذا التقابل بين الكنيسة والدنيا أن الوطنية والاحساس بالواجب المدني — أعظم وأجل العواطف الاجتماعية في حضارة العالم اليوناني الروماني التي سبقت المسيحية — قد نزعت تحت تأثير المسيحية إما إلى التوسع في حب إنساني شامل للبشر جميعاً أو إلى التركيز في المجتمع الكنسي ، يقول « ترتوليان » : « إننا نعرف حكومة جمهورية واحدة هي العالم ، ويقول « أوريجين » : « إننا نعرف أن لنا وطناً أقامته كلمة الله » .

الصبر أو طول الأناة

وفي وسعنا فوق هذا أن نستنتج من الروح العامة لما عرف عن المسيحية من عدم تعلق بحطام الدنيا هذا الرفض لآساليب الصراع الدنيوية - حتى في قضية صحيحة - ذلك الرفض الذي أبدلت فيه بفضيلة الشجاعة القديمة في الوثلية حيث كان عنصر النشاط غالباً فضيلة الصبر واحتمال الألم . ومهما يكن من شيء فإننا هنا نتتبع في وضوح تأثير تحريم المسيح الصريح لمقاومة العنف بالعنف وتوصيته المتكررة بالقدوة والعمل الصالح ، نتبع الحب الذي كان يتغلب حتى على الاستياء الطبيعي . وتبدو النتيجة المتطرفة لهذا التأثير في رأى ترتوليان الذي يقول فيه إن المسيحي لا يستطيع البتة أن يشغل وظيفة حاكم دنيوى يقضى فيها بالموت والأغلال والسجن ، كما تبدو في إعلان لاكتانتىوس^(١) (Lactantius) أن من واجب المسيحي ألا يتهم إنساناً ما باقتراف جريمة كبرى طالما كان القتل باللفظ شراً كالذبح بالفعل . بل تبدو حتى في نظرية كاتب رزين جداً مثل أمبروز (Ambrose) وهى التى يقرر فيها أن احتمال الآلام المرير فى المسيحية يمنع إراقة الدم حتى فى حالة الدفاع عن النفس فى هجوم ينذر

(١) كاتب من كبار كتاب المسيحية ، ولد حوالى عام ٢٥٠ ميلادية . « المترجمان »

بالقتل ؛ وقد تخلص الذوق العام في المسيحية بالتدريج من هذه المبالغات وإن كان النفور من إهراق الدم قد أقام بين المسيحيين زمنا طويلا . وكان من العسير أن يمحوه حتى الرعب المتزايد من شيوع الهرطقة ^(١) . ونرى كذلك أن نفور المسيحيين الأول من أن يقسموا الإيمان حتى في المسائل القضائية ، وإن كانت تؤيده أكثر التفسير وضوحا في كلمات أستاذهم ، قد مهد هذا النفور الطريق إلى مراعاة حاجات الناس عندما اشتركت المسيحية في القرن الرابع في اتحاد صوري مع التنظيم الديني للجمتمع .

المسألة أو صنع الجميل

ومهما يكن من شيء فقد كان في الحث على الإحسان العملي في مختلف صورته ، بتمجيد الحب باعتباره أساس الفضائل كلها ، يلاحظ أهم تأثير للمسيحية على خصائص الأخلاق المهدبة ، وإن كان من العسير التحقق من مدى مقدار هذا التأثير تحققا دقيقا لأنه تطور تطورا يمكن تتبعه إلى أبعد من هذا بوضوح في تاريخ الأخلاق في الوثنية باعتباره على حدة . وهذا التطور يبدو في وضوح عندما نقارن بين مختلف مذاهب الأخلاق التي نشأت بعد سقراط ، ففي عرض أفلاطون لشتى الفضائل لانجدة إشارة إلى الإحسان على الإطلاق مع أن كتاباته تكشف عن إحساس دقيق بخطر الصداقة باعتبارها عنصرا من عناصر الحياة الفلسفية ولا سيما المحبة الشخصية الوثيقة التي تنشأ دون تصنع بين الأستاذ وتلميذه . ويذهب أرسطو إلى أبعد من ذلك في معرفة قيمة الصداقة من الناحية الخلقية (φιλία)

(١) لدينا أثر غريب لهذا في الأزمنة المتأخرة للاضطهادات الدينية حين كان يقضى على الملحد بالإعدام على الحازون لكي يعاقب من غير أن يسلك دما .

ورغم أنه يرى أن الصداقة في أسوأ صورها لا يمكن أن تتحقق إلا بألفة أو رفقة الحكيم للخير فإنه يتوسع في الفكرة حتى تشمل المحبة العائلية ، ويفطن إلى أهمية الرحمة المتبادلة في ربط جميع المجتمعات الإنسانية بعضها ببعض الآخر . ومع ذلك فإننا نلاحظ بوضوح في رأيه الصوري بصدد الفضائل الفردية أن الإحسان الإيجابي لا يظهر متميزاً إلا تحت فكرة الجود أو السخاء الذي يصعب التفرقة بين فضيلته وفضيلة الفيض المستحب في الانفاق على مطالب النفس . ونلاحظ أن شيشرون من ناحية أخرى في رسالته عن « الواجبات الخارجية » (Officia) يعد أداء الخدمات الإيجابية للخير فرعاً هاماً من فروع الواجب الاجتماعي ، بينما نجد أن معرفة الألفة العالمية ومطالبة الناس بعضهم لبعض بحقوقهم الطبيعية من حيث هي كذلك تبدو أحياناً في المذهب الرواق المتأخر في فيض من حرارة الشعور حتى ليصعب التفرقة بينها بين ما تدعو إليه المسيحية من حب الناس بعضهم بعضاً ، وليس هذا الاهتمام بالإنسانية مجرد نظرية تقول بها المدرسة . وعن طريق تأثير الفلسفة الرواقية والفلسفة اليونانية الأخرى من ناحية ، وعن انتشار عواطف التشارك الوجداني الإنسانية من ناحية أخرى ، يكشف التشريع في الإمبراطورية الرومانية خلال القرون الثلاثة الأولى عن تطور مستزناً يتجه نحو العدالة الإنسانية الطبيعية . ومن الممكن أن نتبع بعض مظاهر التقدم المشابه لذلك في لهجة الرأي الخلق العام ، ومع هذا فإن أقصى نقطة بلغها هذا التطور تبدو أقل بكثير من المستوى الذي بلغه حب الخير في المسيحية . ومن غير أن نطيل في النظر في قوة الدفع العظيمة التي أعطتها ممارسة الواجب الاجتماعي بوجه عام عن طريق الديانة التي جعلت

فعل الخير صـورة من صور الخدمات الإلهية والتي وحدثت بين التقوى والشفقة ، يتعين علينا أن نسجل التغيرات الواضحة التي أحدثتها المسيحية في الرأي الخلق المتداول :

(١) العقاب الصارم والقمع النهائي لمزاولة تعريض الأطفال في العراء ^(١) .
(٢) المقت الحقيقي للتوحش ومعارك المقاتلين بالسيوف في مسارح روما القديمة .

(٣) تخفيف وطأة الرق تخفيفاً خلقياً مباشراً وتشجيع قوى على التحرر .
(٤) التوسع العظيم في تقديم الإحسان للمرضى والفقراء .

المسيحية والثروة

ومهما يكن من شيء فإن من واجبنا أن نلاحظ بصدد النقطة الرابعة أن إشراك الفقير في الثروة لم يكن مجرد إعلان عن الحب الأخوى المفروض على جميع المسيحيين - وإن كانت أهميته على هذا النحو جعلته يأخذ في عدة لغات أوربية حديثة اسم « الإحسان » ، فإنه كان يعزى إلى خوف خاص من الأخطار الروحية التي تتصل بامتلاك الثروة الذي أشارت إليه أقوال المسيح القاطعة . ولهذين السببين نجد أن الاشتراكية التي جربت في عهد الرسل قد احتفظت بها تقاليد الكنيسة القديمة والوسطى باعتبارها الصورة المثالية للمجتمع المسيحي . ورغم أن الذوق العام في العالم المسيحي قد قاوم

(١) كان القصد من تعريض الأطفال في العراء هو القضاء على الضعفاء منهم خشية أن يشبوا معتلين البدن فيغدون عالة على الدولة . وأول من اختط هذه السنة في التاريخ هم الاسبرطيون ، وقد حبذ أفلاطون في جمهوريته في الكتاب الخامس هذه الوسيلة للتخلص مما يطرأ على عدد السكان من زيادة لا يقابلها نمو في موارد الدولة المحدودة . ولقد كان هذا هو الحال عند العرب أيام الجاهلية إلى أن جاء الإسلام ونزلت الآية الكريمة « لا تقتلوا أولادكم خشية إملاق ... » المترجمان «

المقترحات التي كانت تظهر من حين إلى حين لبعثها بعثاً عجليئاً ، فقد كان من المعروف الشائع بين الناس أن مجرد امتلاك الثروة من حيث هو كذلك لا يعطى المسيحي من الناحية الخلقية الحق بالتمتع بها ، لأن هذا الحق لا يمكن أن يعطى إلا عن عوز حقيقي ؛ وعلى الرغم من أن الكنيسة عندما وفقت بين تعاليمها ومطالب الحياة الدنيـا كان العوز في نظر المسيحي السوى يحدده عرف الطبقة الاجتماعية وعاداتها أو المهنة التي يلتصق اليها الإنسان ، على الرغم من هذا لم تكن الطاعة العمياء لنصيحة الإنجيل دبع كل ماتملك وامنحه للفقير ، أقل شيوعاً (١) بين الناس .

وينبى أن نلاحظ إلى جانب هذا أن المسيحية بتوكيدها الإحسان لم تفعل أكثر من تعميم واجب كانت اليهودية على الدوام تقرره وتؤيده في إلحاح بين داخل حدود الشعب المختار . ومثل هذا يمكن أن يقال عن تحريم الربا الذى أبدته الكنيسة بتخفيضات وتسويات خاصة بقيت حتى العصور الحديثة جداً .

الطهارة (بمعنى خاص)

ثم إن الصرامة التي حرمت بها المسيحية الاتصال غير الشرعى بين الجلستين

(١) إن موقف المسيحية القديمة ، بل في وسعنا أن نقول إن موقف الكنيسة الوسطى أيضاً نحو الملكية الخاصة ونحو الرق يمكن فهمه على أكل وجه فيما أظن بمحاولة النظر إلى النظامين من جهة واحدة على قدر الاستطاعة ، فكلاهما كان يعتبر عبواناً على الحقوق الأصلية لكافة أعضاء الأسرة الإنسانية - إذ أن الناس كانوا بطبيعتهم أحراراً كما كانت ثمار الأرض مشتركة بينهم بالضرورة . وكلاهما سيختفى في المستقبل عندما تتحقق ملكة المسيح ، وكلاهما كان لابد من التسليم به باعتباره جزءاً من النظام الموضوع بالفعل للمجتمع الديوى ؛ على أن النقص الملحوظ في كلا النظامين من حيث التفاوت وعدم المساواة كان في الاستطاعة محوه ويبنى محوه بمعاملة الرقيق والفقراء بمعاملة أخوية .

قد وورتها عن اليهودية ؛ ومنها يكن من شيء فإن الديانة اللاحقة (المسيحية)
قد ذهبت أبعد من اليهودية في تأييد دوام الرباط الزوجي وألحت في طهارة
القلب ، على اعتبار أنها تتباين مع مجرد الطهر الخارجي .

الخشوع

بل إن فضيلة الخشوع في المسيحية تلك التي تبدو على تباين غريب مع
« عزة النفس » عند اليونان ، قد سبقت إليها تعاليم التلمود ، وظهورها العظيم
تحت نظام جديد قد يرد تارة إلى تعاليم المسيح ومثله الواضحة وترد من ناحية
أخرى إلى أن الفضيلة تبدو في رفض المركز الخارجي ونبذ الجاه أو رفض
الهبات والعطايا الدنيوية — إن هذا مظهر واحد من مظاهر عدم التعلق بمحطام
الدنيا الذي لاحظناه منذ حين ، بينما نرى أن الخشوع العميق الذي يكبت في
المرء بل في القديس ادعاء الجدارة الشخصية ينتمى هذا الخشوع إلى امتحان
الإنسان لنفسه امتحاناً صارماً ، والشعور المستمر بالنقص والاعتماد المطلق
على قوة لم تنهأ له ، ذلك الذي يميز باطن الحياة الخلقية عند المسيحي ، والخشوع
بهذا المعنى الأخير « بين يدي الله » شرط جوهري لكل خيرية مسيحية صادقة .

الواجب الربني

إن الإذعان وطول الأناة والإحسان والطهارة والخشوع والنفور من
الدنيا ومجاهدة الجسم هي الوجوه الجديدة التي تسترعى النظر بما يشير به المثل
الأعلى للسلوك في المسيحية ، من حيث إن في الإمكان وضعه جنباً إلى جنب
مع المثل الأعلى للسلوك المسلم به في المجتمع اليوناني الروماني . ولكن علينا مع
هذا أن نلاحظ اتساع مجال علم الأخلاق نظراً لعلاقته الجديدة بالدين الموحى
به ، إذ بينما أضاف هذا قوة دينية واقعية إلى الالتزامات الخلقية المسألوة ،

نزعت بالمثل إلى أن تهب العقيدة والعبادة الدينية مظهرأ خلقياً أكثر توكيداً .
ومن المحقق أن « الواجب نحو الله » - متميزاً عن « الواجب نحو الإنسان » -
لم يكن مجهولاً عند الوثنيين من رجال الأخلاق . وليس فيثاغورس وأفلاطون
والأفلاطونية المحدثة ومدارس الأفلاطونية الحديثة وحدها هي التي أكدت هذا
المعنى ؛ بل إن المذهب الرواقى قد ألح بدوره فى توكيده - بطريقة تختلف عن
طرق المدارس السابقة - ولكن العلاقات المختلطة المشتبه فيها التي قاوم فيها
مذهب التأليه مذهب الشرك الموطن قد نزعت الى منع التقوى من أن تشغل
فى أى مذهب فلسفى مكاناً محدداً بارزاً مخصصاً لها فى التعاليم المسيحية . وكما أن
الرواقية قد رأوا أن الحكمة لا غنى عنها لاستقامة السلوك الحقيقية ، بينما ضمنوا
فى نفس الوقت تحت فكرة الحكمة إدراكاً لحقيقة فيزيقية أخلاقية ، ولذلك فإن ما يشبه
هذا من توكيد لباطن الأخلاق المسيحية قد أدى إلى التمسك بالعقيدة الدينية أو
انتهى بصحتها إلى أن تعتبر ضرورية للخيرية ، وأفضى إلى اعتبار الهرطقة أشأم
الزائل على الإطلاق وأدى لإفساد الحياة المسيحية . ومهما يكن من شيء فإن
الفلاسفة الذين رأوا أن عامة الناس سيفوتهم لا محالة الخير الصحيح بسبب
حماقتهم وجهالتهم لم يذهبوا فى العادة ^(١) إلى اتقاء هذه الشرور إلا بتزويد فئة
قليلة بثقافة فلسفية . بينما اعتبر الإكليروس المسيحي - الذى كانت مهمته تقديم
الحق والحياة الخالدة للجنس البشرى كله - اعتبر بالضرورة جحود الدين
عدوى خبيثة يمكن مقاومتها ؛ وفى الحق لقد كان إحساس رجال الدين بخطر
هذا الجحود العظيم دقيقاً إلى حد أنهم عندما تمسكوا آخر الأمر من قيادة

(١) يمثل أفلاطون شذوذاً هاماً فى هذا التعميم إذ أنه وضع فى « القوانين » شروطاً
دقيقة ليس لتنظيم العبادة الشعبية فحسب بل للعقاب الصارم على الشعائر غير المصرح بها والآراء
التي تتعارض مع التمسك (الإفلاطونى) بالدين .

الحكومة الدنيوية تغلبوا على كراهيتهم لإهراق الدم ، وشرعوا في تلك السلسلة الطويلة من الاضطهادات الدينية التي لا نجد لها مثيلاً ^(١) في حضارة اوريا قبل المسيحية ولم يكن الكتاب المسيحيون هم الذين لم يشعروا بمشقة رد الإجرام الى الجهل الصحيح أو الخطأ الحقيقي ، فإن هذه الصعوبة لم تكن غريبة عن علم اللاهوت وقد تغلب رجال اللاهوت عليها - كما تغلب بعض الفلاسفة على قلق شبيه به - في مجال علم الأخلاق الخاص - باقتراض خطيئة كامنة أو خطيئة إرادية سابقة كانت الهرطقة اللا إرادية فيما يظهر نتيجة لها المخيفة .

المسيحية والارادة الحرة

وأخيراً ينبغي أن نلاحظ أن الفكرة القانونية للأخلاق باعتبارها قانوناً يستحق عصيانه عقاباً خارقاً للعادة ، قد سادت النظرة الفلسفية للأخلاق باعتبارها طريقة لاكتساب النعيم الطبيعي ، وظهرت من أجل هذا مشكلة حرية الإرادة في طاعة القانون . وليس من الممكن في الوقت نفسه أن نقول في إسهاب إن المسيحية قد قطعت برأى في الجدل الميتافيزيقي الذي كان في موضوع الإرادة الحرة والحتمية ، إذ أن الحاجة إلى تأييد الحرية باعتبارها أساساً للتبعة تصطدم - كما هو الحال في الفلسفة اليونانية - بالاعتقاد في أن ليس ثمة إنسان يختار ضرره عن قصد ، وكذلك الحال في علم الأخلاق في المسيحية يصطدم الحاجة إلى تأييد الحرية مع الاعتقاد ببرد كل فضيلة إنسانية صحيحة إلى فضل خارق للطبيعة ، كما تصطدم بالاعتقاد في سبق المعرفة الإلهية . وكل ما نستطيع أن نقوله هو أن الصراع بين الأفكار في تطور التفكير المسيحي كان أوضح وأعمق وأن جهوداً جديّة قد بذلت لاجتناب هذا الصراع أو تلافي مصاعبه .

(١) إن الاضطهادات الامبراطورية في المسيحية نفسها إذا نظرنا اليها بحسب ظاهرها ربما بدا أنها تماثل الاضطهادات من وجهة النظر التي أخذناها هنا ، هذه الاضطهادات ليس لها شبيه إذ لم تكن تعزى في كل صورها إلى نظرية الخطأ الكهنوتي باعتباره جنائياً بالضرورة .

الفصل الخامس

تطور الرأى فى المسيحية القديمة

أبنا فى البحث الذى أسلفناه فى وصف الأخلاق المسيحية عن أن المميزات السابق وصفها لم تظهر كلها فى وقت واحد بدرجة واحدة أو باطراد تام فى كل عصور الكنيسة ، فإن التغيرات التى أصابت حال المسيحية الخارجية ومختلف درجات المدنية فى المجتمعات التى كانت المسيحية الدين السائد بين أفرادها ، ثم السير الطبيعى للتطور الباطنى من ناحية أخرى ، قد أدى هذا كله إلى إظهار مختلف الوجوه السالفة للأخلاق المسيحية . بينما نلاحظ أن الخصومات الهامة فى الرأى ، تلك التى كانت تعبر عن نفسها من حين إلى حين فى جدل عنيف فى العالم المسيحى ، كانت تتضمن فى بعض الأحيان موضوعات أخلاقية - بل فى الكنيسة الشرقية فى القرن الرابع بدأ يستغرقها جهد جدى فى إقامة العقيدة الديلية ، ومن ذلك نزعات النفور من الدنيا فى العقيدة الجديدة تلك التى عبر عنها تروليان (١٦٠ - ٢٢٠ م) تعبيراً قوياً ، قد بدت مبالغاً فيها فى الهرطقة المنتانية^(١) التى اعتنقها أخيراً . ونلاحظ من ناحية أخرى أن كليمانس الاسكندرى قد أكد - على عكس التيار العام الذى شاع فى عصره - قيمة الفلسفة الوثنية لتطور الإيمان المسيحى إلى معرفة صادقة (أدريّة) وقيمة التطور الطبيعى للإنسان بالزواج لتكميل الحياة المسيحية ، ثم نلاحظ أن الكنيسة حين اتصلت على يد قسطنطين بالمجتمع المدنى اتصلاً منظماً اتجه وجهه جديدة ميل أعضائها الحماسى لتأييد القضاء على التنسك بحياة الإنسان الطبيعية .

(١) يراد بالترعة المنتانية (Montanism) نوع من الإلحاد نما فى الكنيسة المسيحية فى النصف الثانى من القرن الثانى أنشأه النبى والروح القدس (Montanus) من أهل فريجيا .

الافهرو عذر الرهبان

من المسلم به أن الزهد في الدنيا زهداً كاملاً وقهر الجسم قهراً تاماً لم يفرض على كافة المسيحيين باعتباره الطريق الوحيد للخلاص ، بل اعتبر هذا مجرد تأييد من مواعظ الإنجيل للكمال، وكان المسيحيون أحراراً في اتباعها أو اجتناب العمل بها ؛ وهكذا تمت بالتدرج من بساطة التعاليم المسيحية الأصلية أخلاق مزدوجة ، وتوطد التمايز بين الفضيلة المسيحية العادية وفضيلة الرهبنة ، ذلك التمايز الذي يشبه من بعض الوجوه التقابل الوثني القديم بين الفضيلة الفلسفية والفضيلة المدنية ، وهو تشابه أكدته في الرهبانية الشرقية افتراض مثل هذه الحدود : الفلسفة القدسية أو الإلهية للدلالة على طريق الحياة التي لا تتناسب مع روح العصر ، فبالعزلة الدقيقة والعزوبة والبساطة الصارمة في الغذاء والكساء وبالصيام والصلاة ومحاسبة النفس على الدوام وبالتنظيم الجاف لكل ساعات العمل وأوقات الفراغ - بل أحياناً بالإسراف الوحشي في قهر النفس الذي يعتبر (Simeon Stylites) مثلاً مشهوراً له - فإن الراهب الشرقي كان يلشد نزع ثوب الرغبات الشهوانية والحرص الدنيوي ، ذلك الثوب المدنس الغالق به ، ويهيء نفسه لسفر أتيق وأشد قرباً من الله مما تسمح به الحياة الدنيوية . وقد ساد في أول الأمر نزوع يهدف إلى طلب عزلة الصحراء التامة . ثم صارت بعد ذلك الرأي المسلم به حتى أن أكثر من كانوا يبتغون هذه الطريقة الكاملة كان يعوزهم تأييد وتوجيه جماعة منظمة من أفراد يتوافر عندهم مثل هذا المطمح . ولهذا فإن الرهبنة عندما بدأت تنتشر إبان القرن الرابع في العالم المسيحي الغربي كان المثل الأعلى للحياة التي توصى بها هو حياة الدير وقد أصبح هذا في الغرب أكثر منه في الشرق نزوعاً إلى التجريب والعمل وأقل ميلاً إلى

التأمل العقلي . وقد انتهى على يد بندكت (Benedict حوالي ٤٨٠ - ٥٤٣ م) إلى أن تشمل العمل النافع المثمر كعنصر منتظم - وقد كان في أول الأمر مقصوراً على العمل اليدوي ثم دخلته بعد ذلك دراسة الآداب الدنيوية ، بعد أن اتسعت وجهة النظر اتساعاً له خطره في تاريخ الحضارة الغربية وبالصرع العنيف الموجه للقضاء على الضعف الإنساني - . الصراع الأولي مع الخطيئة - . ذلك الذي اتخذ الدير مسرحاً له ، قد صيغت قائمة الخطايا الرئيسية التي شغلت بعد ذلك مركزاً موطداً في قوائم الأخلاق في العصور الوسطى وهذه الخطايا المملوكة أو 'الكبائر' كانت تعتبر في بادئ الأمر ثمانية ، ولكن إشاراً لأعداد الصوفية التي كانت تميز علماء اللاهوت في العصور الوسطى قد هبطت بالعدد الذي تلقوه إلى سبع ، وتختلف قائمة هذه الخطايا باختلاف الكتاب . وفي جميع القوائم نجد الكبرياء والطمع والغضب والشره وعدم العفة ، ويمكن اختيار الخطيئتين أو الثلاث الباقية من بين الحسد والمجد الباطل والخطايا الفردية كالكتابة (Tristitia) والفتور المتراخي الذي يحده الوهن (Acidia أو Acedia من اللفظة اليونانية ἀκηδία) . وهذه الأفكار الأخيرة ترينا في وضوح ما يمكن استنتاجه من دراسة ثبت الخطايا إجمالاً ، إنها تمثل بوجه خاص التجربة الخلقية لحياة الرهبنة ، ولا سيما حالة الأعياء الخلق ، والانهيار الذي تدل عليه كلمة (Acedia) من اليسير معرفته كمرض روحي يعتبر في هذا العصر من عصور الدنيا حادثاً بالنسبة للدير بوجه خاص .

الفصل السادس

تطور النظرية الأخلاقية

بينما كانت الرهبنة التي وفدت إلى الغرب منذ عهد قريب تنتشر وتزداد نفوذاً أدرك الأخلاق المسيحية تطور من نوع آخر عن طريق التصور الدقيق للعلاقة بين فعل الله وفعل الإنسان في السلوك المسيحي القويم الذي نشأ عن الجدل البلاجيوسي^(١) وتنتج بطريقة أعم من ذلك خلال تأثير أوغسطين الأخلاقى الغريب.

وفي الحق لقد أدرك جاستين (Justin) وغيره من المدافعين عن المسيحية الحاجة إلى الفداء والإيمان والغفران ولكن المذهب اللاهوتي الذي يستند إلى هذه الأفكار لم يتطور تطوراً يكفى^(٢) حتى لأن يقف موقف عداء صريح مع حرية الإرادة، وقد كان أكثر التعاليم المسيحية يدرك على أنه نداء عام موجه «عن طريق كلمة الله» إلى الموجودات الخالدة الموهوبة بالاختيار الحر. ومن أجل هذا تقضى العدالة بتوقيع العقاب عليهم إن أساء اختيارها وهو اختيار للناسوس الصحيح للسلوك الذي يؤيده الثواب والعقاب الأبدى^(٣). ومهما يكن من شيء فإن من الواضح أن الاستناد إلى هذا الرأي الظاهري للواجب في مظهره القانوني يجعل من

(١) نسبة إلى Pelagius الراهب البريطاني الذي عاش في القرن الرابع وأنكر الخطيئة الأصلية.

(٢) لبيان سذاجة فكرة الفداء في المسيحية القديمة يكفي أن نذكر أن أكثر من كاتب من كبار الكتاب يمثل فدية المسيح وقد أدت للشيطان، وقد يضيفون إلى هذا أن الخداع كان يزاول بحق مع الخداع الأكبر (الشيطان) باخفاء ألوهية المسيح تحت ستار الإنسانية.

(٣) ينبغي أن نلاحظ أن التباين بين هذا الرأي وبين جهود الفلسفة الوثنية في تفسير

العسير إقامة فرق في النوع بين الأخلاق المسيحية والأخلاق الوثنية ، فإن اتباع الفيلسوف لقواعد الطهارة والإحسان - إلى الحد الذي ذهب إليه - لا يفترق فيما يلوح عن اتباع القديس لهذه القواعد. وأيا ما كان الأمر فإن القدرة على القيام بمثل هذا الواجب إذا وهبت حتى للرجل الطبيعي باعتباره قادراً على الإدراك فإن هداية الوحي الجديد التي توهب للمسيحي يبدو أنها تحمل معها - على أقل تقدير - إمكان اتقاء الوقوع في الإثم اتقاء كاملاً. ولكن هذا الاستنتاج كما تطور في تعاليم بلاجيوس يبدو على غير اتساق مع الاعتماد المطلق على الغفران الإلهي الذي يتعلق به الشعور المسيحي تعلقاً ملحوظاً.

القديس أوغسطين (٣٥٤ - ٤٣٠ م)

ولهذا أنكرت الكنيسة ذلك على اعتبار أنه هرطقة متأثرة في ذلك الرفض بالقديس أوغسطين الذي مضى بنظرية عجز الإنسان عن طاعة القانون الإلهي بنشاطه الخلق وحده إلى نقطة كان من العسير عندها التوفيق بينها وبين الإرادة الحرة. وقد كان أوغسطين على علم تام بأهمية الإرادة الحرة من الناحية النظرية نظرًا لعلاقتها المنطقية بالتبعة الإنسانية والعدالة الإلهية. ولكنه يرى أن هذه النقطة الأخيرة يمكن التوصل إليها كلها إذا تيسرت الحرية ^(١) الحقيقية في الاختيارين

== الفضيلة باعتبارها جزاء لهذه الفلسفة ، قد أشار إليه أكثر من كاتب من كتاب المسيحية القديمة فن ذلك أن لاكتانتيوس قد أعلن في جلا. أن أفلاطون وأرسطو يردهما كل شيء إلى الحياة الدنيا قد « جعلنا من الفضيلة مجرد حماقة » وإن كان هو نفسه يرى في عبارة فيها تناقض مغفور أن خير الإنسان الأسمى لا يقوم في مجرد اللذة ، بل يقوم في الشعور بالعلاقة البنوية التي تربط النفس بالله .

(١) ينبغي أن نلاحظ أن أوغسطين يؤثر استعمال اللفظ « حرية » لا من أجل قوة إرادة الخير والشر بل يقصره على قوة إرادة الخير وأسمى أنواع الحرية في رأيه يستبهد إمكان إرادة الشر .

الخير والشر في حالة أيدينا آدم الوحيدة . وذلك لأنه وجدت في آدم عوامل الإخصاب التي قدر للإنسان أن يلبسها ، أثرت الإنسانية الشر إلى الأبد بإيثار آدم للنفس على الله بمحض اختياره . ومن أجل هذه الخطيئة التي وقعت قبل الميلاد قضى على كافة الناس قضاء عادلاً بأن يرتكبوا الإثم المطلق على الدوام وأن يحتملوا ما يتبع ذلك من عقاب مالم يصطفهم الله بفضله الذي لا يجازى للمشاركة في منافع فدية المسيح ، وبغير هذا الفضل من المستحيل على الإنسان أن يطيع « أولى الوصايا العظيمة » بحب الله ، وإذا لم يقيم بذلك كان آثماً في حق القانون كله وليس حراً إلا في الاختيار بين درجات الأثم ؛ وليس لفضائله الخارجية قيمة خلقية متى أعوزته إستقامة القصد الباطني « فكل ما ليس من الإيمان فهو إثم » ، والإيمان والحب يتضمن كل منهما الآخر بالتبادل ، ولا ينفصل أحدهما عن الآخر ، والإيمان يلبسها عن نواة الحب وهو هبة السماء التي تتطور بدورها عن طريق الإيمان حتى تبلغ أشدها ، ومن كليهما معاً يلبسها الأمل والحنين المرح إلى النعيم الكامل الأقصى لموضوع الحب . ويرى أوغسطين - محتذاً القديس بولس - أن هذه الثلاثة هي العناصر الضرورية الثلاثة التي تتألف منها الفضيلة ، وهو من غير شك يعرف - إلى جانب هذا - التقسيم الرباعي القديم للفضيلة إلى الحزم والعفة والشجاعة والعدالة تبعاً لتأويلها العرفي التقليدي ، ولكنه يفسر هذه الفضائل على أنها في أعرق وأصدق طبيعتها ليست إلا حب الله قد تجلى في صور مختلفة أو ضروب متباينة من مزاوله هذا الحب . فالعفة هي « الحب وقد حفظ نفسه بريئاً من إفساد غرضه » ، والجسد هو الحب يتحمل كل شيء راضياً في سبيل الله ، والعدالة هي الحب مستخراً لخدمة الله وحده ، ومن ثم يلازمها سداد الحكم والتبصر

هي الحب يختار في فطنة الأشياء التي تصنعه ويبدئ التي تعوقه « وحب الله على هذا النحو - الذي فيه يجد حب الذات للنفس الإنسانية طريق تطوره الصحيح ، والذي يعتبر حب الإنسان لجاره نتيجة له - هو المصدر الوحيد لمتعة النفس المقتداة ، والحياة الدنيا ليست للمتعة ولكنها للإفناء : والتأمل في الله - وهو آخر مرحلة يتوصل اليها الإنسان في تقدم النفس نحو الأعلى - هو وحده الحكمة وهو وحده السعادة . وفي وسعنا أن نوازن ونعارض بين تصوف هذا الرأي وصرامة المذهب الرواقى من الناحية الفلسفية ، فحب الله في وجهة النظر الأولى يحتل المكان المطلق للفريد باعتباره العنصر الوحيد للقيمة الخلقية للفعل الإنساني ، وهو الذي كانت تحمله معربة الله في المذهب الرواقى - فيما عرفنا من قبل - وفي وسعنا أن نمضى في الموازنة إلى أبعد من ذلك ، فنلاحظ في كلتا الحالتين انتفاء الصرامة في التقدير المجرد للخيرية التي تتصل بالضرورة بالصلابة المسرفة في التعاليم العملية . حقاً إن شطراً كبيراً من جهود أوغسطين كرجل من رجال الأخلاق يقوم في التوفيق الذي جاهد للتوصل اليه بين روح المسيحية التي ناصبت الحياة الدنيا العداء ، ومقتضيات الحضارة الدنيوية ؛ فمن ذلك أننا نراه يلج في شرعية العقوبات القلنوية والخدمة العسكرية مخالفاً بذلك التأويل الحرفي لعظة المسيح على الجبيل^(١) . وقد قام بدور هام في الترويج للتمييز السالف الذكر بين « عظبات » الإنجيل

(١) جاء في عظة المسيح على الجبيل « سمعتم أنه قيل عين بعين وسن بسن ، وأما أنا فأقول لكم لا تقاوموا الشر بل من لطمك على خدك الأيمن فعول له الآخر أيضاً .. سمعتم أنه قيل تحب قريبك وتبغض عدوك وأما أنا فأقول لكم أحبوا أعداءكم باركوا لاعينكم أحسنوا إلى مبغضكم وصلوا لأجل الذين يسيئون اليكم ... » الإنجيل متى الإصحاح الخامس : « التبرجات »

و «أوامره» ولهذا زاد عن حياة الزواج والتمتع البريء بالخير الطبيعي مواجهها
تجملات المتطرفين من دعاة العزوبة وإنكار الذات ، وإن كان قد سلم كل التسليم
بسمو الطريقة الأخيرة في اتقاء دنس الخطيئة .

أمبروز (حوالى ٣٤٠ - ٣٩٧ م)

لعل محاولة تنصير ثيت الفضائل الأفلاطونية القديمة - تلك المحاولة
التي لاحظناها في مذهب أوغسطين - تعزى إلى تأثير أستاذه أمبروز الذى
نجد في رسالته De Officiis ministrorum لأول مرة تفسيراً للواجب
المسيحى وقد أقيم على نهج مستعار من رجل من رجال الأخلاق الذين سبقوا
المسيحية. ومن الشائق أن نقارن بين بيان أمبروز لما صار يعرف عن طريقه
« بالفضائل الرئيسية الأربع » بصور الفضائل التي تقابلها في كتاب شيشرون
De Officiis الذى أفاد الأسقف كنموذج يحتذى به . فالحكمة المسيحية من
وجهة النظر العقلية هي بالطبع لاهوتية من غير شك ، فغرضها الأساسى هو
الله - أسى الحقائق ، ومن ثم فهي تقوم بالضرورة على الإيمان . والجرأة
المسيحية هي بالضرورة توطيد العزم على مقاومة مغريات الحظ الطيب
والسوء وانهقاد النية على الصراع الذى يثار على الدوام فى وجه الشر من غير
أسلحة حيوانية - وإن كان أمبروز لن يتخلى تماماً - والعهد القديم فى يده -
عن تطبيق الفضيلة تطبيقاً عسكرياً مألوفاً . وقد احتفظت العفة
(Temperantia) بمعنى « مراعاة القياس المناسب » فى كل سلوك وهو المعنى
الذى كان لها فى بحث شيشرون . وإن فكرتها قد تغيرت بعض التغيير
بمزجها بفضيلة التواضع الجديدة ، بينما نلاحظ فى عرض العهد الجديد المسيحية
أن المذهب الرواقى فى الانساق الطبيعى لجميع المصالح الإنسانية

قد سما إلى أقصى حد بلغه حب البشر كما صورته الإنجيل بعد ذلك ، فإن المذهب الرواقى يذكر الإخوان بأن الأرض قد خلقها الله ملكاً مشاعاً بين البشر ، ويأمرهم بتوجيه نشاطهم لخدمة الصالح العام ، وأن يقوموا بخدمة الغير عن رضا وطواعية ، وألا يبددوا الثروة ويبدروا فى إنفاقها . ومع ذلك فلا ينبغى أن يحد أحد معرفة إذا اتسابه الفقر من جراء إسرافه فى العطاء . وينبغى أن نلاحظ أن أمبروز يؤكد عدم انفصال هذه الفضائل المختلفة فى الأخلاق المسيحية وإن لم يردّها كلها إلى مركز عاطفى واحد هو حب الله - كما فعل أوغسطين .

الفصل السابع

الأخلاق الكنسية في العصور المظلمة

بتأثير أمبروز وأوغسطين مهدت الفضائل الرئيسية الأربع لظهور مشروع معتمد لمعالجة علم الأخلاق المنتظم نهض به كتاب كدسيون جاءوا بعد ذلك ، في كثير من أوقافهم إلى جانبهم ثلوث الفضائل المسيحية : الإيمان والأمل والحب محتدين في ذلك أوغسطين ، وأدخل عليها هبات الروح السبع التي أحصاها أشعياء (الأصحاح الحادي عشر في الآية الثانية) بينما نجد في الجانب الآخر للموقعة الأخلاقية العظيمة قوى الرذيلة وقد صفت تحت عنوان السبع أو الثماني خطايا المهلكة . وثبتت هذه الخطايا - كما قلت من قبل - قد نقل من تجربة الراهب الخاصة إلى تصور الأخلاق مطبقة على المسيحيين بوجه عام ، ولكن التفرقة بين الواجب المسيحي عند الرهبان والواجب المسيحي عند عامة الناس كصورة عليا أو دنيا من صور الطاعة الدينية قد بقيت - هذه التفرقة - في الجملة مميزة قائمة موطدة في كنيسة العصور الوسطى . وتعقد هذا الواجب بالتفرقة في الأصل والمعنى - بين قاعدة الحياة الدينية والعلمانية . ولكن النواميس الأخلاقية التي يطبقها الرأي العام في المسيحية على الأكليروس والقساك على التعاقب كانت تنزع إلى التقارب حتى قبل أن تصبح العزوبة الكنسية إجبارية بوجه عام في القرن الحادي عشر . ومع ذلك فإن هذه التفرقة بين الخطايا المهلكة والخطايا المغتفرة قد ظهرت عند عامة الناس ورجال الأكليروس على السواء ، ولهذا التفرقة - فيما رأينا من قبل أصل في بما يشبه الإدارة القضائية للنظام الكنسي الذي نما في تدرج نحو

النظام باعتباره القوة الروحية للكنيسة ممكنا لنفسه وسط الفوضى التي أعقبت سحق الامبراطورية الغربية وتطور في بطنه إلى استحواذ رجال الدين على سلطة دنيوية سادت - إلى حد ما - أوروبا إبان العصور الوسطى . والخطايا المهلكة كانت تلك المغاصى التي كان من المسلم بأن من مستلزماتها فرض عقوبة معينة (كفارة) لكي تنقذ الأثيم من عذاب جهنم الأبدى ؛ وأما الخطايا المغتفرة فإن صاحبها قد ينال الغفران بالصلاة والإحسان ومراعاة الصيام المنظم . ونلاحظ أن د كتيب التوبة ، التي وضعت لصالح الاعتراف وقامت تارة على الممارسة العرفية وتارة على الأوامر الصريحة التي تصدرها المجالس الدينيّة قد شاع تداولها وانتشرت في أيرلندة وبريطانيا وفرنسا وألمانيا - إبان القرن السابع والثامن . وقد كانت هذه الكتب في أول أمرها لا تعدو أن تكون مجرد قوائم تسجل فيها الخطايا مقترنة بما يلائمها من عقوبات كنسية^(١) ، ثم أخذت حالات الضمير تناقش بالتدريج ويبت في أمرها ، ووضع أساس هذا المذهب الخاص بالافتاء الذي بلغ أوج كماله في القرن الرابع عشر والخامس عشر . وهذا الاتقان في فقه القانون الكنسي الذي أريد الاحتفاظ بممارسته

(١) قد يكون من المفيد أن نعرف بعض تلك العقوبات ، فقد فرض على المنهوم الفسره والسكير أن يصوم صيام تكفير من ثلاثة أيام إلى أربعين يوما ، وللآثام الجنسية تزداد أيام التكفير حتى تبلغ أعواماً ، بل قد تمتد في حالة قصوى مدى الحياة ، وفي حالات القتل يختلف القصاص من شهر إلى عشرة أعوام تبعاً للبواغث التي أدت إلى القتل والظروف التي أحاطت به . أما رجال الاكليروس والرهبان فتوقع عليهم عقوبات أشد صرامة ، ثم إن العقوبة تتضاعف من ناحية أخرى على من يقتل أحد رجال الاكليروس ، والأعمال الخرافية - كاحراق الحشيش في الأماكن التي يموت فيها السان ما - قد يكفر عنها يعقوبة علماً كاملاً (قارن 92. 1. ch. IV, Gass, Christliche Ethik) والواقع أن كون الكنيسة نفسها قد أصابتها إلهجية إلى حد ما ، قد جعلها أمس حاجة إلى نظام موضوعي منظم

والتزام الغنل به عن طريق تفقده الأساقفة لأمره ، ربما كان ضرورياً في إنجاز الكنيسة لمهمتها العظيمة في تأييد النظام الخلقى خلال المرحلة الأولى من مراحل العصور الوسطى التى سادتها شبه فوضى ؛ ولكنّه كان ينطوى على نزعة خطيرة تهدف إلى تشجيع اتجاه فى الأخلاق قانونى خارجى غير ملائم . ومع ذلك فإن توازناً معيناً لهذا النزوع قد استمر قائماً بتأثير باطنى لتعاليم أوجسطين الحارة ، وتحول فى صورة مخففة ضعيفة عن طريق أخلاق^(١) جريجورى الكبير (+ ٦٠٤) و حكم^(٢) ايزيدور الاشبيلي (+ ٦٣٦) ، وكتب البكوين^(٣) (+ ٨٠٤) وأرابانوس ماوروس^(٤) (+ ٨٥٦) وغيرهم من كتاب الفلسفة فى الفترة المحيطة بالمجدبة التى تتوسط أنهار الإمبراطورية الغربية وظهور فلسفة المدرسين .

(١) Moralla of Gregory the Great

(٢) Sententiae of Isidore of Seville

(٣) Alcuin

(٤) Hrabanus Maurus

الفصل الثامن

علم الأخلاق عند المدرسين

جوهانس اريجينس — أنسلم — المنهج المدرسي (بطرس اللومباردي) .

إن علم الأخلاق عند المدرسين كفلسفة المدرسين بوجه عام ، قد بلغ أوج السكال في نتائجه . الميزة له في تعاليم توما الأكويني ، ولكن يحسن بنا قبل أن نعرض في إيجاز لشرح المذهب الخلق لهذا المعلم العظيم أن نلاحظ الخطوات الرئيسية في عملية التفكير والجدل التي أدت إلى مذهبه .

جوهانس اريجينس (حوالي ٨١٠-٨٧٧ م)

علينا أن نبدأ بجوهانس سكوتس اريجينس أقدم فلاسفة العصور الوسطى الجديرين بالذكر وإن كان لا يعتبر مدرسياً إلا إذا اتسع معنى هذا اللفظ إذ تفصل بينه وبين جماعة المدرسين فترة طويلة من الزمن ، ثم إنه - وهو يقصد إلى التفلسف تفلسفاً يتمشى مع الإيمان المسيحي - لا يبدى احتراماً للسلمة في منهج تفكيره أو تشبثه بالنتائج التي ينتهي إليها وهي الخاصة التي تميز فلسفة المدرسين - إذا التزمنا الدقة في التعبير .

ومن الممكن أن نتبع فلسفة اريجينس فنردها في جوهرها إلى فلسفة أفلاطون وأفلاطون بعد أن انتقلت عن طريق مؤلف مجهول في القرن الخامس اتحل اسم ديونيسيوس (Dionysius) الأريوياجي . ومن أجل هذا كان الجانب الخلق في نظريته يتسم بنفس الطابع السلبي والتسكي الذي لاحظناه في الأفلاطونية المحدثه . فهو يقول إن الله وحده هو الموجود الحقيقي ، وأن كل موجود سواه لا يوجد إلا حيث يتجلى الله بنفسه فيه ، وأن البشر بالضرورة

غير حقيقى ، ولا يدرك الله كنهه وهو لا يوجد إلا فى دنيا المظاهر الخداعية التى انحدر اليها الإنسان ؛ وهو يرى أن المقصد الحقيقى الذى تهدف اليه حياة الإنسان هو العودة إلى الاتحاد الكامل بالله خارج هذا الوجود المادى الزائف . وقد صادفت هذه النظرية بعض القبول عند معاصرى أريجيننا ولم تكن على وجه التحقيق متمشية مع الدين تمشياً يبرر الحكم الذى أدانها به البابا هونوريوس الثالث (Honorius III) فيما بعد . ولكن تأثيرها مع تأثير ديونيسيوس المنتحل كان له نصيب فى تطور التصوف الأرثوذكسى العاطفى فى القرن الثانى عشر والثالث عشر ؛ وقد بقيت الأفلاطونية المحدثة - أو المذهب الأفلاطونى الذى تلقوه عن تراث الأفلاطونية المحدثة - عنصراً مميزاً فى تفكير القصر الوسيط . وإن كان قد شابه الغموض فى الفترة التى نضجت فيها الفلسفة المدرسية بتأثير أرسطو الذى كان يهيمن على التفكير يومذاك .

أنسلم (١٠٣٣ - ١١٠٩)

قد تبدأ الفلسفة المدرسية بمعناها الدقيق من محاولة أنسلم الشاملة العميقة جعل المذهب الاعتقادى للمسيحية الأصلية (الأرثوذكسية) متمشياً مع منطق العقل على قدر الاستطاعة . ومهما يكن من شئ فإن جهد أنسلم من ناحية علم الأخلاق لا يفتحق الذكر إذا استثنينا ما اتصل منه بموضوع الإرادة الحرة ، فإننا نلاحظ أن نظرية أوغسطين فى الخطيئة الأصلية وحاجة الإنسان المطلقة للفصل الذى لا يؤجر عليه قد بقيت فى نظريته فى الخلاص ، وهو يحتذى أوغسطين كذلك فى تعريف الحرية بأنها « القدرة على اتقاء الوقوع فى الاثم ، وانكته يقول إن آدم قد سقط من تلقاء نفسه وبمختص « اختياره الحر » ، وإن لم يكن بمختص « تجريئته » ، فيقيم بهذا ضمنياً التفسرقة التى رسمها

في وضوح بطرس اللومباردى (Peter the Lombard) بعد ذلك - بين الحرية التي تقابل الحتمية وحرية التجرر من عبودية الإنسان للخطيئة . هذا بالإضافة إلى أن أنسلم يخفف من رأى أوغسطين في القضاء والقدر بقوله إن الحرية في إرادة ما هو حق لم تفقد كليته حتى عند الإنسان الذى يقترب الأثم ، إنها فطرية في الطبيعة العاقلة وإن كانت منذ خطيئة آدم لا توجد في الإنسان إلا بالقوة - كالقدرة على النظر في مكان مظلم - إلا إذا وجدت بالفعل بفضل من الله .

أبيلا - (١٠٧٩ - ١١٤٢)

يحاول أبيلا بطريقة حديثة أن يقيم العلاقة بين استحقاق الإنسان السيء واختياره الحر بتصور دقيق للخطيئة . فهو يميز بين الخطيئة بمعناها الدقيق من مجرد الميل إلى السلوك السيء الذى يرثه الرجل الذى يقترب الخطيئة ومن الفعل السيء فى الظاهر - ذلك الذى يأخذ صورة الخطيئة ، فالميل السيء من حيث إنه ليس إرادياً لا يعتبر خطيئة . ويشير أبيلا إلى أن وجود هذا الميل على وجه التحقيق مفروض من قبل فى تصورنا للفضيلة الإنسانية والتي تقوم بالضرورة فى المقاومة الناجحة للرغبات التى أسىء توجيهها ؛ وهذا بالإضافة إلى أن الخطيئة لا يمكن أن تقوم فى النتائج الظاهرية لفعالنا ، فإن من الواضح أن هذه النتائج قد تقع عن جهل أو إكراه فلا يتعرض صاحبها للملامة - فى عرف الأخلاق - وعلى ذلك فإنها تقوم بالضرورة فى أزدراء الله والاستخفاف بأوامره ، ذلك الذى يتجلى فى تسليم الإنسان واعياً بالميل السيء . ومن أجل هذا فإن التوبة يجب أن تقوم على هذا التسليم الباطنى بالشر لا على النتائج الظاهرية التى يفضى إليها الفعل ؛ إن جوهر التوبة الصادقة يقوم فى كراهية الأثم نفسه لا فى مقتات نتائجه . ولم يتردد أبيلا

في استنباط هذا الاستدلال وهو : ما دامت استقامة السلوك تتوقف على المقصد. وحده فإن كل الأفعال الظاهرة تكون من حيث هي كذلك على الحياد^(١). ولكنه يتحاشى النتائج الخطيرة التي يسفر عنها هذا التناقض الظاهري بتوضيح شيء من التناسب والاتساق ، وذلك بقوله إن « المقصد الطيب » يجب أن يفهم على أنه قصد الإقدام على فعل ما هو صواب حقاً وليس ما يبدو لصاحب الفعل أنه كذلك . وبنفس هذه الروح وتحت تأثير الفلسفة القديمة المبتعدة التي كان غير ملم بها إلاماً طيباً ، والتي أساء فهم علاقتها بالمسيحية إساءة بالغة^(٢) — فهو يقول إن مفكرتي الأخلاق من قدماء اليونان كانوا — وهم يوصون بحب الخير لذاته مجرداً من الهوى — أقرب في الحقيقة إلى المسيحية من التشريع اليهودي ؛ وقد ألح في جرأة في أن هؤلاء الفلاسفة كانوا مثالا في السيطرة على الرغبات الحيوانية وفي احتقار الأمور الدنيوية والولاء لمطالب النفس بما قد يشين أكثر رهبان عصره . وهو يمتضى في المطالبة بالتجرد عن الهوى إلى حد القبول بأن « حب الله » في المسيحية لا يعتبر نقياً ضافياً إذا تطهر من رغبة مراعاة الذات للسعادة التي يهبها الله . وقد كان معاصرو أبيلار المحافظون يسيئون الظن بنزوع تفكيره العام^(٣) ،

(١) أي أن الأفعال ذاتها لا تعتبر خيراً ولا شراً وإنما هي على الحياد وتصبح خيراً أو شراً ما بالقياس إلى مقصدها ، إن كانت مقصد صاحبها نبيلاً كان الفعل خيراً وإن كان المقصد حقيراً كان الفعل شراً — بصرف النظر عن نتائجها . وهي وجهة من النظر قالت بها الرواكية في اليونان والأشاعرة في الإسلام وبعض المحدثين من علماء الأخلاق : « المترجمان »

(٢) يحاول أبيلار أن يبرهن على أن القدامى من الفلاسفة لم يلام بسبب على الأقل بنظرية الثالوث المقدس — (عقيدة التثليث : الأب والابن وروح القدس) .

(٣) أدان أبيلار مجمعان من مجامع الكنيسة الدينية في عام ١١٢١ و ١١٤٠ م .

وقد أثارت الدقة المتناهية التي اتسمت بها التفزقة التي أسلفنا ذكرها أخيراً ردوداً عنيفة وجهها إليه الكثيرون من صوفية العصر السليبي، فنجد هوجو (Hugo) من سانت فكتور (١٠٧٧ - ١١٤١ م) يالح في القول بأن كل حُب فهو بالضرورة «نفعي» من حيث إنه يتضمن الرغبة في الاتحاد بالمحبوب - الله - وما دامت السعادة الأبدية تقوم في هذا الاتحاد وليس في الإمكان حقاً أن تكون هذه الرغبة بمنأى عن الله . بينما يميز برنار (Bernard) من كليرفو (١٠٩١ - ١١٥٣ م) في دقة أكثر من ذلك - أربع مراحل بها تنقاد النفس تدريجياً من :

(١) مجرد رغبة مراعاة الذات في معونة الله إبان المحن .

(٢) محبته تعالى من أجل شفقته بهذه النفس وكذلك :

(٣) من أجل خيريته المطلقة حتى :

(٤) يصير هذا الحب لذاته وحدها في لحظات نادرة الحب الوحيد الذي يستغرق النفس كلها ويصرفها عن كل شيء سواه .

ويوضح لنا النزاع بين أيبيلار وبرنار وهوجو الخصومة - المستترة حيناً الصريحة حيناً آخر - تلك التي نجدتها في التفكير إبان العصور الوسطى بين المحاولات الجدلية للتوصل إلى طمأنينة العقل تحت ظروف وطدت بها العقائد التقليدية للإيمان الديني والمحاولات الصوفية للكشف عن سند دقيق أو نظام للشعور الديني الغاطي أو الجدسي في هذه العقائد . ويظهر هذان النزوعان المتضادان قبل الفلسفة المدرسية التي بلغت أوجها في القرن الثالث عشر وقبل ذلك على السواء .

المنهج المدرسي : (بطرس اللومباردى + ١١٦٤)

على أن هدف الفلسفة المدرسية السائد في أحسن مراحلها كان إيجاد توافق متسق بين هذه الخصومة وغيرها من خصومات . ونجد هذا الطابع التلفيقي أو التوفيقى في مؤلف الخواطر (Libri Sententiarum) الذى وضعه بطرس اللومباردى (Peter the Lombard) . وقد اعتبر هذا المؤلف فترة طويلة من الزمن أعظم يحمل متداول في التعاليم اللاهوتية في أوروبا الغربية ؛ وتقوم أهميته التاريخية الآن في منهجه وتصميم بنائه بوجه خاص . إنه يهدف إلى تقديم عرض موجز ولكنه شامل للاهوت المسيحى كما تطور على يد الكنيسة الكاثوليكية ، مقدما مع كل قضية هامة الحجج التى تؤيدها والأدلة التى تعارضها مستقاة من الكتاب المقدس والآباء ، ومحاوفا أن يوفق بين السلطات المتطاحنة ظاهرياً بملاحظة ما تتضمنه الحدود المستعملة من فروق دقيقة . وفن التمييز المدرسى المعروف كان على الدوام عرضة لحملات يسكون وغيره ممن هاجموا تطوراته الأخيرة ، ولكن شيئاً مماثلاً له كان ضرورياً لاغنى عنه إذا كانت مجموعة من العقائد المنظمة المتسقة تقام من عناصر متباينة على هذا النحو فى مصادرهما ، وقد أصبح هذا أكثر ضرورة عندما ازداد تعقد السلطات فى القرن التالى الذى سلم بأرسطو باعتباره الفيلسوف ، الذى كانت آراؤه لا تكاد تحتل الجدل فى كل المسائل التى تدخل فى نطاق العقل البشرى . ولقد كان بعث دراسة أرسطو يعزى إلى جهود الشراح من العرب واليهود ، ولكن الاتحاد الملحوظ بين التفكيكين الأرسطاطاليسى والمسيحيين الذى تجلى فى القرن الثالث عشر - والذى حدد الفلسفة الأرسطائية فى الكنيسة الكاثوليكية مدة طويلة من الزمن - قد بدأ على يد البير الكبير (Albert the great) وتم على يد توما الأكوينى (Thomas Aquinas) :

الفصل السابع

توما الأكويني (١٢٢٥ - ١٢٧٤)

إن فلسفة توما الأكويني الأخلاقية هي في الأصل فلسفة أرسطاطاليسية تسودها مسحة من الأفلاطونية المحدثة أولت ونوقشت في ضوء النظرية المسيحية مستمدة من أوغسطين بوجه خاص؛ ويعتقد توما أن كل عمل أو حركة لكافة الكائنات الناطقة واللائناطقة على السواء موجهة نحو غاية أو خير ما . ويتمثل هذا الخير عند الكائنات الناطقة في التفكير الذي يمكن له الانتباه وتقصد إليه الإرادة تحت تأثير العقل العملي . وثمة غايات كثيرة يلتزم بها الناس بالفعل - كالثراء والشرف والسلطان واللذة - ولكن ليس من بينها جميعا واحدة ترضى الإنسان وتهبه القناعة وتوفر له أسباب السعادة ، تلك هبة يهبها للبشر الله وحده ، السبب الأساسي والعلة الأولى لكل موجود والمبدأ الثابت لكل حركة . وإذن فنحن والله نتجه كل الموجودات جاهدة بحق - ولو عن غير وعي - وهي تنشده الخير ولكن هذا الجهد العام في طلب الله الذي هو بالضرورة معقول يتجلى في أسمى صورته في الكائنات الناطقة كـرغبة في اكتساب معرفة الله ؛ ومهما يكن من شيء فإن مثل هذه المعرفة بعيدة عن كل مران عادي للعقل وقد تتكشف بعض نواحيها للإنسان في هذا العالم الدنيوي . وعلى هذا فإن الخير الأسمى (summum bonum) للإنسان هو الله نظرياً ، ومن حيث الشعور الذاتي هو السعادة التي تستمد من حب الإنسان لرؤية كماله تعالى . ولئن كان هناك نوع دني من السعادة يتحقق في هذه الدنيا في وجود إنساني سوى للفضيلة والصدقة وتوفر للعقل السليم والجسم الصحيح والتدرب الكامل

على ضرورات الحياة الدنيا ، فإن السعادة العليا يهبها الله للإنسان بحود فضله
ومنته ولكن الله لا يهبها إلا لمن أوتي قلباً سليماً وأهلاً لها أعماله
الصالحة .

فإذا تركنا هذا للنظر في أى الأعمال تكون صالحة لاحظنا أولاً أن
أخلاقية عمل ما تقررها جزئياً - وجزئياً بحسب - الغاية التى يهدف لتحقيقها
أو الباعث الذى أدى إليه ؛ إنها تتوقف جزئياً على موضوع العمل وظروفه
الخارجية التى تجعله متسقاً نظرياً مع نظام العقل أو على عكس ذلك - إلا
في حالة الأفعال التى تكون على الحساد في الظاهر فلا هى صالحة ولا هى
طالحة ، فيكون مرد خيريتها أو شريتها كلية إلى الباعث الذى أدى إليها . وعند
تصنيف الفضائل والذائل الجزئية نستطيع أن نميز في وضوح بين تلك
العناصر التى استمدت من مختلف التعاليم التى تشبع بها توما ؛ وهو في علاجه
للفضائل التى تتصل بطبيعة الإنسان باعتباره كائناً ناطقاً والتي يمكن اكتسابها -
وإن لم يكن اكتسابها على وجه كامل - كمجرد نتيجة طبيعية للتدرب والمران
والإزالة يعتبر توما في جوهره أرسطاطاليسياً ، إذ احتذى أرسطو في دقة
في تقسيم هذه الفضائل « الطبيعية » إلى عقلية وأخلاقية ، ثم في تقسيم الفضائل
العقلية مرة أخرى إلى « نظرية » و « عملية » ، وفي تمييزه في الفضائل النظرية
بين « العقل » الذى يقف على المبادئ و « العلم » الذى يستنبط النتائج
و « الحكمة » التى ترد إليها كل خطوات التعرف إلى أسنى موضوعات المعرفة ،
وفي علاجه للحكمة العملية أو الفطنة باعتبارها متصلة اتصالاً
لا ينفصنهم مع الفضائل الخلقية . ومن ثم فهم بمعنى ما

خلاقية^(١) . وعندما يميز مرة أخرى من بين الفضائل الأخلاقية فضيلة العدالة كما تبدو في الأفعال التي يتلقى بها الآخرون حقوقهم ، حين يميزها من الفضائل التي تتصل قبل كل شيء بأهواء الفاعل نفسه ، يقدم توما بذلك تفسيراً وشرحاً لنظرية أرسطو . ثم إن قائمته التي تتضمن سائر الفضائل إلى الفضيلة العاشرة مأخوذة في جملتها من كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس لأرسطو هذا إلى أن تصنيفه للأهواء من ناحية أخرى يعتمد على تقسيم القوة اللاعاقلة إلى عنصر شبق وعنصر نزقى ، وهذا التقسيم أفلاطوني أكثر منه أرسطاطاليسي^(٢) . ويرد توما إلى العنصر الشبقى الأهواء التي يهيجها أبسط تصور للخير أو الشر المحسوس - كالجنب والكراهية والرغبة والاشمئزاز والمرح والأسف ، بينما يعزو إلى العنصر النزقى الأهواء التي تثيرها المشاق أو المصاعب التي تصادف المرء في طريق الظفر بالغرض الذي يلشده كالأمل واليأس والخوف والاقدام والغضب . وفي تنظيمه ثبت الفضائل التي تضبط هذه الأهواء ، يذعن للنظرية القائمة التي تتضمن الفضائل الرئيسية الأربع المستمدة في الأصل من أفلاطون والروافية عن طريق شيشرون . وتبعاً لهذا تقع فضائل أرسطو العشرة تحت جلس أعلى من (١) الفطنة (التبصر) التي تؤيد السلوك بقواعد معقولة (٢) العفة التي تقاوم الرغبة المضللة (٣) الثبات الذي يقاوم الخوف المضلل من الأخطار وضروب المتاعب .

(١) ومع ذلك فإن تبريره لوضع prudentia «الفطنة» بين الفضائل العقلية والخلقية بقوله إنها عقلية (Secundum essentiam) وخلقية (Secundum materiam) هو تبرير مدرسي أكثر منه أرسطاطاليسي .

(٢) عرف أرسطو الفرق بينهما في عدة فقرات له ولكن باعتباره تقسيماً شائعاً أكثر منه تقسيم عملي .

ومهما يكن من شيء فإن العلاقة التي تربط الفضائل الرئيسية بشتى قوى النفس يتصورها توما على نمط ليس أفلاطونياً ولا أرسطاطاليسياً ولا رواقياً ، إذ أنه يقرر فى مذهبه - إلى جانب القوى الناطقة والشبقية والنزقية التى تتجلى فضائلها الخاصة فى الفطنة والعفة والثبات على التعاقب - يقرر مذهبه وجود قوة رابعة متميزة هى الإرادة (Voluntas) التى تلتصق إليها بوجه خاص العدالة التى يحدد مجالها التصرف الظاهرى . أما فيما يتصل بهذه الفضائل التى تعتبر تارة طبيعية وتارة كسبية فإن قدرة الفيلسوف هى التى تغلب وتهيمن عليها ؛ ومع هذا فإن توما يضع إلى جانب هذه الفضائل بل يؤثر عليها فى المرتبة ثالث الفضائل الكهنوتية الذى يعزى إلى الرسول بولس وهو الإيمان والحب والأمل ، وهى الفضائل التى لقنها الله بطريقة خارقة للعادة وهى تعزى إليه - تعالى - مباشرة باعتبارها موضوعها . فبالإيمان ندرك من معرفتنا بالله ذلك الشطر الذى يقوم وراء نطاق مجرد الحكمة أو الفلسفة الطبيعية ، وبالطبع - مثال ذلك أننا نستطيع أن ندرك وجود الله ولكننا لا نقوى على معرفة الثالوث الأقدس الموحد وإن كانت الفلسفة تفيد فى الدفاع عن ذلك وعن غيظه من حقائق هبط بها الوحى ، ومن الضرورى للتوصل إلى رفاهية النفس أن تدرك كل عقائد الدين المسيحى بالإيمان مهما تضاءلت القدرة على معرفتها بالعقل الطبيعى ، والمسيحى الذى يرفض عقيدة واحدة من عقائد الدين يفقد استمساكه كلية بالإيمان وبالله على السواء . وإذن فالإيمان هو القاعدة الأساسية للأخلاق المسيحية كلها ، ولكن بغير الحب - وهو الصورة الجوهرية لكل الفضائل المسيحية - يفقد الإيمان صورته . وقد تصور الناس الحب المسيحى (بعد أوغسطين) على أنه فى الأصل

حب الله (فوق حنين الإنسيان الطبيعي إلى خيره الأقصى) ذلك الحب الذي يمتد حتى يصبح حبا يشمل كافة مخلوقات الله باعتبارها من خلقه - تعالى - وبذلك يتضمن هذا الحب في النهاية حتى حب الذات ، ولكن المخلوقات لا تحب إلا في صفاتها باعتبارها من خلق الله ، وكل ما هو سيء فيهم يلبغى أن يكون مرضعا للكرهية حتى يبدد ويتلاشى . ونلاحظ أن العنصر المسيحي ظاهر في هذا التصنيف الذي انصب على تقسيم الخطايا ، ومع ذلك فانا نجد رذائل الإفراط والتفريط التي قال بها أرسطو تقوم إلى جانب التقسيمات الحديثة إلى « خطايا ترتكب ضد الله والجار والنفس » و « خطايا بميتة ومغتفرة » و « خطايا الإهمال والالتكال » في « القلب واللسان والعمل » ونحوه .

كان من الطبيعي أن يلتفت توما من فكرة الخطيئة - التي عاجلها في مظهرها القانوني - إلى مناقشة القانون ، وعرض هذه الفكرة يمثل إلى حد كبير نفس الموضوع الذي تناوله عرض الفضائل الأخلاقية ولكن في صورة جديدة قد يعزى ظهورها في بحث توما إلى التأثير المتزايد لدراسة فقه القانون الروماني ، الذي بعث في إيطاليا إبان القرن الثاني عشر بعثا سريعا وباهرا . ولهذا الجانب في مذهب توما أهمية تاريخية خاصة ، إذ أن هذا المزج بين الأفكار اللاهوتية والنظرية المجردة للقانون الروماني الأخير قد مهد - كما سنرى بعد قليل - للتفكير الأخلاقي المستقل في العصر الحديث . وتحت فكرة القانون العامة باعتباره « شريعة العقل من أجل الخير العام يقوم بشرها من يتكفل بحفظ الدولة » يفرق توما بين :

(١) القانون الأبدي أو عقل الإله المنظم الذي يضم جميع مخلوقاته الناطق منها وغير الناطق .

(٢) القانون الطبيعي باعتباره ذلك الجزء من القانون الأبدى الذى يتصل بالكائنات الناطقة من حيث هى كذلك .

(٣) القانون الإنسانى الذى يتألف برمته من القانون الطبيعى وقد فصل وأصبح ملائماً للظروف المتباينة للجماعات الحالية .

(٤) القانون الإلهى وقد تكشف للإنسان بوجه خاص .

أما عن القانون الطبيعى فإن توما يقول إن الله قد غرس بثبات فى العقل الإنسانى معرفة مبادئه العامة الثابتة التى لا تتغير ، بل إنه لم يغرس هذه المعرفة فحسب بل غرس الميل الذى يطلق عليه توما اللفظ المدرسى الخاص بـ « Synderesis »^(١) الذى يدفع فى سداد إلى ملاحظة هذه المبادئ فى السلوك ومقاومة عصيانها . وكل أعمال الفضيلة الطبيعية متضمنة من غير شك فى مجال قانون الطبيعة السالف الذكر ، ولكن عند تطبيق مبادئه على الحالات الجزئية فى الحياة الإنسانية - ذلك التطبيق الذى يلغى أن نقصر عليه لفظ « الضمير »^(٢) - يكون حكم الإنسان عرضة للزلل ، ولهذا فإن الواجب يعزف على وجه ناقص لأن نور الطبيعة قد أظلمه وأفسده التعليم الفاسد والعادات السيئة . والقانون الإنسانى ضرورى لا لمجرد تقرير التفاسيل التى لا يرشد إليها بالحدس إدراك الإنسان للقانون الطبيعى ، بل أنه ضرورى لكى يمكننا من أن نأمن على أنفسنا وسط الأشرار حتى نتسلك

(١) اشتق هذا اللفظ من الكلمة اليونانية (συντήρησις) التى استعملت فى هذا المعنى

فى إحدى قطع جيروم « Jerome » (Com. in Ezek., l. 4-10) .

(٢) « Conscientia » ومعناها « الضمير » كما يتصوره يستخدم كذلك فى معنى يتضمن

ما يسمى (Synderesis) .

عملية بالعزوف عن الأفعال السيئة والتي تسبب للآخرين الأذى . وقواعد هذا القانون إما أن تكون مستنبطة من مبادئ القانون الطبيعي أو مستمدة من جزئيات يتركها هذا القانون بغير تحديد . والقاعدة التي تتناقى مع القانون الطبيعي لم يكن في الاستطاعة جعلها سارية مشروعة كقانون إطلاقاً . وأياً ما كان الأمر فإن القانون الإنساني لا يعالج إلا السلوك الخارجى ، بل إنه في علاجه لهذا السلوك لا يستطيع أن يقمع كل وجوه الشر من غير أن يسبب لصاحبه أسوأ ضرر بدلا من أن يقيه هذا الضرر ؛ بينما نلاحظ أن القانون الطبيعي - كما رأينا من قبل - عرضة لأن يكون غامضا وغير واضح في تطبيقاته الجزئية . وكلا القانونين الطبيعي والإنساني لا يحفل بالسعادة الخارقة للعادة التي تعتبر أقصى غايات الإنساني ومن ثم إحتاجا إلى مدد من وحي القانون الإلهي وهذا الوحي يتميز بدوره إلى قانون « العهد القديم » وقانون الإنجيل والثاني منهما مثير منتج وإلزامى حتمى لأنه يحمل معه الفضل الإلهي الذي يجعل تحقيقه أمراً ممكناً . ومهما يكن من شيء فإن علينا أن نميز في حالة الإنجيل بين : (١) الأوامر المطلقة (٢) والنصائح التي توصى الناس من غير أن توجه إليهم أمراً قاطعاً بحياة الفقر الرهبانية التمسكية والعزوبة والطاعة باعتبارها خير الطرق الصحيحة لتحويل الإدارة تحويلاً مجدياً من الشؤون الدنيوية إلى الأمور السماوية .

ولكن إلى أى حد يستطيع الإنسان أن يحقق الكمال الطبيعي أو الكمال المسيحى ؟ هذا هو الجزء الذى يبدو السياق عناصره المختلفة التي يتألف منها أضعف ما في مذهب توما . إنه لا يكاد يفتن إلى أن مسيحيتيه التي جعلها أرسطاطاليسية تضم لإحسانه مشكلتين مختلفتين في علاجها لهذا الموضوع :

أولاهما المشكلة الوثنية القديمة في التوفيق بين الاقتراح الذي يقول إن الإرادة أو الغرض هو رغبة عقلية موجهة على الدوام نحو حير ظاهر ، وبين حرية الاختيار بين الخير والشر تلك الحرية التي يلوح لنا أنها تعوز النظرة القانونية للأخلاق ، وثانيتها : المشكلة المسيحية في جعل هذه الفكرة الأخيرة تتسق مع الاعتماد المطلق على الفضل الإلهي الذي يؤكد الشعور الديني . ويتجنب توما المشكلة الأخيرة كما تجنبها الكثيرون من أسلافه ، بافتراضه تعاونا بين الإرادة الحرة والفضل الإلهي ، أما المشكلة الأولى فإنه لم ينقصها بعناية كبيرة ، وعلى هذا الجزء من نظريته انصب أهم نقد في علم الأخلاق من غريمه دنزسكوتوس (Duns Scotus) .

دنزسكوتوس (١٢٦٦ - ١٣٠٨)

أكد دنز سكوتوس القول بأن الإرادة لا يمكن أن تكون حرة حقاً إذا كانت مقيدة بقيود العقل كما تصورهما توما - محتدياً في ذلك حذو أرسطو - فالاختيار الحر حقاً يجب أن يكون غير محدد تحديداً كاملاً بين العقل واللاعقل . ويذهب سكوتوس إلى القول بأن الإرادة الإلهية مستقلة بالمثل عن العقل . وأن تدبير الكون الإلهي يمكن تصوره باعتباره تنظيماً تعسفياً بحتاً .

وليام أوكام (+ ١٣٤٧)

وفي هذه النقطة تبعه صاحب الذكاء الوقادوليام أوكام (William of Occam) ، وإن كانت النظرية واضحة العداء للأخلاق القائمة على العقل والتي تؤيد حكم العالم حكماً أخلاقياً وبطريقة أعم من ذلك نقول إن المذهب الأسمى عند أوكام وأتباعه

له خطره غير المباشر في تاريخ علم الأخلاق عند المدرسين ، إذ أن إنكار حقيقة الكليات قد صعد الجسر الذي كان المدرسيون الأول ينشدون إقامته بين جزئيات التجربة الحسية وبين الله متصوراً باعتباره العلة القصوى والغاية الأخيرة لكل موجود . وبهذه الطريقة اعتبر أعظم الأشياء اليقينية بالنسبة للإيمان قابلاً للإدراك بالعقل الإنساني الذي كان عليه أن يقنع نفسه بإقرار مسايرة الاعتقاد الديني ، لمنطق العقل ، لا مسايرة ما كان موضع اعتقاد لهذا المنطق . ولم تبد هذه النتيجة في أول أمرها غير متمشية مع قواعد الدين ، فقد احتفظ اللاهوت بخدمات الفلسفة بينما تخلص من منافستها له ؛ ولكن التغيير قد تضمن على السواء اضمحلال الفلسفة المدرسية ، إذ أن ملكة الجدل وإن كانت لا تزال تجد عملاً وافرأ فإن العمل الموكول اليها لم يعد يتطلب تكريس عقلي فلسفي ممتاز يقوم به . وهكذا بقي عمل توما من غير شك النتيجة التي توجت الجهد الإنشائي العظيم الذي أقام فلسفة العصور الوسطى . وفي الحق لقد قدر لهذا الجهد أن يفشل قبل الأوان ، لأنه حاول مستحيلاً حين أراد وضع مذهب متسق منظم من مادة غير متجانسة مستقاة من الكتاب المقدس والآباء والكنيسة و « الفيلسوف » - أي أرسطو ؛ ومهما كانت المسحة الفلسفية التي تنسج بها آثار توما فإنها تنسج اليه بالرغم من منهجه وليس نتيجة له . ومع ذلك فإن تأثيره كان عظيماً وطال أمره في الكنيسة الكاثوليكية بوجه خاص ، ولكن تأثيره كان عن طريق غير مباشر على البروتستانت ولا سيما في إنجلترا إذ أن أول كتاب معروف وضعه هوكر (Hooker) عن نظام الإكليركي (Ecclesiastical Polity) يدين إلى حد كبير لكتاب توما الأكوييني « المجموعة اللاهوتية » (Summa Theologiae) .

الفصل العاشر

التصوف في العصور الوسطى

علينا أن نلاحظ تطور التصوف في الكنيسة المسيحية إلى جانب الفلسفة المدرسية وهو الذي يبدو متبايناً تبايناً ملحوظاً في بعض نواحيه معها ومع الجهود المضنية ووجوه النزاع الجدلى عند الفلاسفة المدرسين ، وإن كان هذا التصوف على اتصال وثيق بنظريتهم الأخلاقية اللاهوتية - ونعني بالتصوف النزوع لإخضاع كل جهد أخلاقي ومران عقلي للوصول إلى حالة رؤية إلهية تستند إلى الحدس - أو حتى تعتمد على الجذب . ومن الممكن أن نتبع هذه الطريقة في التفكير في بعض نواحيها ونردها إلى تأثير الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة الذي انتقل عن طرق مختلفة ، على أن تطوره في علاقته الدقيقة بالمسيحية الأرثوذكسية يبدأ في النصف الأول من القرن الثاني عشر على يد برنار كليرفو (Bernard of Clairvaux) وهو جو (Hugo of St. Victor) . فالمسيحي الذي يلشد الحقيقة الإلهية من واجبه في رأى برنار أن يسمو إلى حياة الروح العليا عن طريق الحب والتواضع - والترقى إلى هذه الحياة يتطلب التدرج في صعود مراتب مختلفة - وعندئذ يكون عليه أن يشق طريقه قديماً نحو التأمل القائم على الحدس عن طريق النظر في الحقيقة الإلهية نظراً متفقاً مع العقل ، وفي هذه الحالة يوهب الإنسان لحظات من الاستغراق القائم على الجذب فيما يكون موضوعاً لتأمله - وهي لحظات شعور سابق مؤقت بنسيان الذات نسياناً كاملاً تبلغه بعد النفس الممجدة .

وكذلك الحال في إلهيات هوجو وهي أكثر نظاماً وأكمل تطوراً، فإنه عن طريق الفضل الإلهي في تكوينه لحب الإنسان لله إلى الحد الذي يجعل الإنسان يقنع بحب نفسه وحب جاره من أجل الله، تتفتح « عين النفس » التي ترى الله في طبيعته الحقّة، وإدراك المادة إدراكاً حسيّاً . من النفس الخارجية وإدراك الذات إدراكاً حدسياً بالتأمل الباطني . « الاستبطان » باعتباره شيئاً له قيمة كخطوة تمهد للوصول إلى إدراك الحقيقة الخيرية الإلهية إدراكاً حدسياً .

بوناڤتورا (١٢٢١-١٢٧٤ م)

أما عملية التهيؤ فإن بوناڤتورا (Bonaventura) يتصورها تصوراً أكثر دقة وتأثيراً في النفس، وقد تخيرت وصفه لها نموذجاً للتصوف الأرثوذكسي كما عرف في اتصاله بالفلسفة المدرسية اتصالاً منتظماً^(١) . فالعقل في رأي بوناڤتورا يجب أن يرقى إلى الرؤية النهائية على ست مراحل :

أولاًها : عليه أن يتأمل الدليل على قوة الله وحكمته وخبريته ممثلاً في عالم الأشياء الخارجية التي تتميز وتترتب بالوزن والعدد والمقياس ؛ ومثلاً في مجرى تاريخ هذا العالم كما وجهته الحكمة اللانهاية ، من بدء خلقه بوساطة القوة اللامتناهية ، إلى قضائه الأخير بالعدل المطلق ؛ ومثلاً في تدرج المخلوقات وارتقاؤها في مدى الحياة من مجرد الوجود إلى الإدراك .

وثانيهما : على العقل أن يتأمل علاقة العالم بالإنسان - العالم البشري -

(١) مايلي لحص بمساعدة شتوكل من كتاب « سبيل النفس الى الله »

(Itinerarium Mentis ad Deum) .

ملاحظاً كيف أن الأعيان - الأشياء الخارجية - تدخل العقل من أبواب
الحس عن طريق المشابهات القائمة بينها ، وتضفي البهجة على العقل بمختلف
حالات الانسجام بين الحواس وموضوعات إدراكها ، ويوقظ نشاط العقل
فيجد تجانساً بين الابن وأبيه ، وهو تجانس يتجه إلى أعلى نحو مصدر الجمال
والبهجة وكل تصور للحقيقة .

وثالثها : حين يسحب العقل انتباهه من العالم الخارجى ويركزه فى
طبيعة ذاته وملكاته عليه أن يرى كيف أن الذاكرة إذ تربط بين الماضى
والحاضر والمستقبل وتحفظ بآثار الحقائق الكلية الثابتة بحيث لا تتغير . ولا
تمحى أبداً ، إنما تقدم صورة للوجود القديم الأزلى ؛ وعليه أن يرى كيف
أن الذهن فى عمله يحكمه تصور لاغنى عنه لوجود كلى الكمال ضرورى ثابت
لا يعتريه التغير ، وكيف أن عملية التخيير العقلى تتضمن بالمثل تصور
الخير الاسمى ، ثم يلاحظ أن الذاكرة فى ذاتها تولد عنها ذكاء وعن هذين
يصدر الحب ، وعندئذ يرى العقل - وكأنه ينظر فى مرآة - الله فى ثلاثة أقانيم
هى الأب والابن وروح القدس ؛ ويمكن للعقل أن يصل إلى هذا المدى عن
طريق قوى النفس الطبيعية .

ورابعها : إن العقل يحتاج إلى أن يكسوه الفضل الإلهى بالفضائل
الخارقة للعادة وهى الإيمان والأمل والإحسان التى تنمو عن طريقها حاسة أو
شعور روحى مباشر بالطبيعة الإلهية ناظماً هذا الشعور فى حالات جذب فى
العبادة والانذهال والابتهاج . فإذا تطهر العقل واستضاء وتدرج على هذا
النحو الذى وصفنا كان فى وسعه أن يتأمل فى ذاته صورة مرتبة السكائنات
الروحية الملائكية التى يقيم الله فيها ويعمل لحلالها جميعاً .

ثم إن ذكاء النفس الخالص في المرحلة الأولى لا يدرك الله خلال
نفسه كمرآة ، أو في ذاته كصورة ، بل فوق ذاته في جوهره الصحيح من وجود
محض لا يمتثل السلب - هو المصدر الأصيل الذي تصدر عنه كل حقيقة ممكنة
الإدراك . واخيراً هناك مرحلة أسمى يأخذ فيها ذلك الميل Synderesis ،
وهو ولع النفس بالخير الذي يقوم في كل إنسان بدرجة ما ، وهو العنصر الباقي
الخالد المعصوم من الخطأ الذي تحدث عنه في شيء من الغموض بالضمير
- نقول يأخذ هذا الميل في هذه المرحلة أكمل صورة ؛ وهذه الملكة يمكن
تأمل الله لا باعتباره موجوداً مطلقاً بل باعتباره خيرية مطلقة ، جوهره قائم
في أن يشارك في الخير إلى أقصى حد . ومن ثم كان لغز عقيدة التثليث عند
هذه المرحلة يدرك إدراكاً مباشراً لأن ماهية هذا اللغز تقوم في المشاركة في
الخيرية الإلهية عن طريق الابن والروح القدس . ثم بعد هذه المراحل الست
لنشاط العقل تجيء فترة راحة الجذب الكامل ، تلك الفترة التي فيها يتوقف
كل نشاط العقل وتصبح النفس سلبية في اتحادها مع الله اتحاداً يتعذر وصفه .
إن بوناقتورا يمثل أفلاطونية العصور الوسطى أو الأفلاطونية المحدثة
في تلك العصور ، كما يمثل القديس توما المذهب الارسطاطاليسي في ذلك
العهد مع إخضاعه إخضاعاً طيعاً لينا للدين الارثوذكسي الاعتقادي ،
وقد استمر هذا الإخضاع أكثر من قرن بعد ذلك على يد چرسون (Gerson)
الذي حمل مذهبه الصوفي تراث الفيكتوريين ^(١) وبوناقتورا معاً .

(١) اسم كان يطلق أحياناً للدلالة على هوجو أوف سانت فيكتور وريتشارد معاً -
والثاني كاتب صوفي متأخر من نفس الدير .

ولكن قبل چرسون نما في ألمانيا تصوف أكثر أصالة وجراءة ، وهو تصوف إكهارت وأتباعه ، وهو الذى لم يتحرر من قيود الفلسفة المدرسية فحسب ، بل من قيود الأرثوذكسية الكيركية كذلك . وفي تعاليم إكهارت نرى أن اعتزال الدنيا والموجودات المتناهية - ذلك الاعتزال الذى يميز التصوف بوجه عام - قد قوى وأصبح حزيناً حاراً للتحرر نهائياً من عوائق النفس التى تفصل النفس الفردية عن حقيقة وجودها الإلهية ، حتى لا تعرف شيئاً ولا تريد شيئاً ولا تفكر فى شيء خلا الله . وقد تصور إكهارت أن إلغاء الأخلاقية متضمنة فى إلغاء الخلق على هذا الوجه - وإن كان قد عانى فى اتقائه ما يحتمل أن يترتب على هذه النظرية الأساسية من النتائج اللاأخلاقية والآثار التى قد تتخلف عن المذهب القائل بتجريد النفس من علائق البدن وتوجيهها نحو الله كما اهتم بتمثيل الأعمال الخيرة باعتبار أنها الفيض الطبيعى للاتحاد السامى بين ماهية النفس الباطنية وبين الله .

الفصل الحادى عشر

الإفتاء

فى الوصف المجمال الذى أسلفنا ذكره بصدد نظرية توما الأكوينى فى الأخلاقىة العامة لم ترد إشارة للبحث المسهب الذى انصب على الواجبات الجزئية التى تضمنتها المجموعة اللاهوتية^(١)؛ ولهجة هذه المناقشة - مع التجاوز عن تباین المواد التى تجمعت عن مصادر مختلفة - تكشف عن سمو خلق وسداد حكم مما، وإن كان ادعاء المدرسين دقة البحث ونفاذه فى نقط معينة لا يتفق مع الرقة المطلوبة فى تناول الموضوع، وإلى هذا الجانب العملى من علم الأخلاق اتجهت فطنة الكتاب الإكليركىين على نطاق واسع إبان القرن الرابع عشر والخامس عشر، بينما اضمحل اهتمام الفلسفة المدرسية بالتأمل العقلى. وعلينا أن نلاحظ - كنتيجة واحدة لذلك - تطورا وتنظيما ملحوظا فى الإفتاء، فإن التفكير فى فهم حالات الضمير المشتبه فيها كانت على الدوام تكون جزءا من عمل أهل الأخلاق من رجال الكنيسة. ومنذ أقدم عصور الكنيسة قد عرف كثير من المشاكل وحلولها فى مختلف فروع الأخلاق تحت أسماء: جوستين مارتير (Justin Martyr) وأثناسيوس (Athanasius) وأوغسطين (Augustine)؛ وكان نموقه القانون الإكليركى وكتب التوبة والأخلاق المنظمة عند المدرسين يكون قدرا متزايدا على الدوام فى بحث الإفتاء. ومع ذلك فقد بدأوا يشعرون بالحاجة إلى تنظيم النتائج التى

(١) يشغل جزءاً من البحث المسمى Secunda Secundae.

توصلوا إليها في صورة ملائمة لسلوك الاعتراف السري ، ولسد هذه الحاجة وضعت في القرن الرابع عشر والخامس عشر مختصرات مختلفة في فن الإفتاء (Summa Casum Conscientiae). وأقدم هذه الكتب يسمى Astesana نسبة إلى Asti في بيدمنت وهو مرتب كنوع من الكتب المدرسية في الأخلاق موضوع على قواعد المدرسين. أما المختصرات المتأخرة مثل (Summa Rosella) (Venet. 1495) فقد تقلصت حتى أصبحت مجرد مجموعات أبجدية لفتاوى من أسئلة وأجوبة . ولم يكن ثمة مناس من أن ينزع البحث في الأخلاق على نمط شبيهه بالبحث القانوني ذلك البحث المتضمن في تطور الإفتاء - والذي كان يهدف إلى تفرير الفصل الدقيق بين المحرم والمباح مع نقط مشتببه فيها قد بحثت وتوضحت عن طريق حالات صورية - لم يكن مناس من أن ينزع هذا البحث إلى إضعاف الإحساس الخلقى في العقول العادية . وكان كلما ازداد بذل الجهد والبراعة في استنباط نتائج من المصادر المختلفة المعتمدة عند الكنيسة كثر بالضرورة عدد النقاط المختلف عليها بين العلماء ؛ وكانت السلطة المركزية التي كان من الممكن أن تقضى على الخلافات الجدية لا وجود لها إبان الضعف الخلقى الذى انتاب الكنيسة بعد ممات بونيفاس الثامن (Boniface VIII). والرجل العادى الذى حيرته مثل هذه الخلافات قد يعتقد بطبيعة الحال أن أى رأى يقول به كاتب سنى ورع يكون سديدا واتباعه مأمون ، وعلى هذا فإن الضمائر الضعيفة قد تحاول في لباقة البحث عن سلطة تؤيد التساهل المرغوب فيه في قاعدة خلقية ، ومع ذلك فإن هذا الخطر يبدو أنه لم يفترض نسبيا جسيمة في الصراع الذى قامت به الكنيسة الكاثوليكية لاسترداد سيطرتها على العالم عندما وقع بين مبدأ طاعة السلطة ومبدأ إقرار

الحكم الفردي نزاع شديد متوازن طويل الأمد .

الجزويت (اليسوعيون)

كان يبدو للجزويت - وهم طلائع قادة الحركة المناوئة للإصلاح الديني - أن من المهم جدا لقضية السلطة أن العوام بوجه عام ينبغي أن يدربوا على إخضاع حكمهم لحكم مرشديهم من رجال الكنيسة ، وكان يبدو لهم ألا مناص لتحقيق هذه الغاية من أن يستمال المعترف ويغرى بالاعتراف بوضع قانون خلق إكويركي ملائم للحاجات الدنيوية . وقد أمدتهم نظرية الاحتمال (Probabilism) بطريقة مقبولة لتحقيق هذه الغاية . وتبدأ النظرية على النحو التالي :

لا تتوقع أن يكون في وسع الرجل العاقل أن يفحص في دقة موضوعا يختلف في أمره العلماء ، ومن ثم فإن من التجنى أن يلام لاعتناقه رأيا يستند إلى سلطة حتى ولو كانت سلطة عالم بمفرده ؛ ومن أجل هذا وجب أن يؤذن لكاهنه في الاعتراف بأن يعتبره بريئا غير مذنب متى وجد في صالحه أى رأى محتمل يخدم براءته . بل إن من واجبه أن يشير بمثل هذا الرأى حتى ولو كان يتعارض مع رأيه الخاص متى كان في هذا تخليص للضمير الذى فى عهدته من عبء ثقیل . أما النتائج التى أدت إليها نظرية الاحتمال التى طبقت برغبة ملحة لتفادى الصرامة العتيقة فى القرن السابع عشر فقد تكشفت للناس فى رسائل پسكال الخالدة (Lettres Provinciales) .

الفصل الثاني عشر

الإصلاح الديني

في تتبعنا لتطور الإفتاء ابتعدنا عن الأزمة الكبرى التي مرت بها المسيحية في الغرب إبان القرن السادس عشر ، ومن الممكن النظر إلى الإصلاح الديني بدأه لوثر من عدة جهات حتى ولو قصرنا النظر على مبادئه ونتائجه الخلقية وحدها دون مقاصده ونزعاته السياسية والاجتماعية التي اتصل بها هذا الإصلاح في مختلف الممالك الأوروبية . وقد احتفظ هذا الإصلاح ببساطة المسيحية أيام الحوار بين ضد النظام الدقيق في السلطة الدينية الفاسدة ، وبتعاليم الكتاب المقدس وحدها ضد شروح الآباء وتقاليده الكنيسة ، كما قال بحق إصدار الأحكام الفردية ضد إملاء السلطة الكنيسة ، وبالتبعة الفردية يتحملها كل إنسان أمام الله ضد السلطان البابوي على العقوبات التطهيرية التي أدت إلى التدهور الثوري نتيجة منح الغفران نظير مال . وقد أحيى الإصلاح الديني وجوه التقابل الأصلي بين المسيحية والتشريع اليهودي . وقد أكد بأن باطن الإيمان باعتباره الطريق الوحيد المؤدى إلى الحياة السرمدية الخالدة مناهضا بذلك ظاهر الأعمال ، وبعودته لتعاليم أوغسطين وتفسير روحها في صيغة جديدة لمقاومة مذهب بلاجيوس (Pelagius) الجديد الذي تطور بالتدريج داخل المذهب الأوغسطيني الظاهري في الكنيسة ، أكد الإصلاح بهذا فساد الطبيعة البشرية التام مقابل ذلك الوفاق ، الذي كان الفضل الإلهي يكتسب عن طريقه فيما يقول المدرسيون ؛ وبيعت التواضع الحسار الذي اتصف به القديس بولس قوى الإصلاح الإلزام العام المطلق للواجبات المسيحية وتفاهة

كل ضروب الطاعة المسيحية التي لامناص منها مناهضا بذلك النظرية التي تقول إن استحقاق الثواب قد يكتسب بالتبرع باتباع طقوس الكنيسة الأسقفية في المواعظ الانجيلية . وسنرى عند بحث هذه التغيرات من الناحية الأخلاقية أنها - بالغاً ما بلغ خطرها - إما سلبية أو عامة جداً ، وأنها تتصل بأسلوب العقل وموقفه الذي فيه يؤدي الواجب كله . وفيما يتصل بمسألة الواجب والفضيلة من الناحية الإيجابية وأكثر القوانين الناهية للعاديين من الناس سارت تقاليد المسيحية بقوة دون أن تتغير في مباحثات الكنائس التي خضعت للإصلاح وفي كتابات رجالها ؛ ولما كانت حياة الرهبنة قد أغفلت تماماً فقد تخلص المثل الأعلى الخلق للسلوك عند المسيحيين بوجه عام من المقارنة البغيضة بما كان يعتبر من قبل طريقاً نبيلاً كريماً . بل إن منهج الإفتاء القديم قد لبث قائماً ^(١) أثناء القرن السادس عشر والسابع عشر ، وإن كانت نصوص الكتاب المقدس قد أولت وزودت بتعليقات في ضوء العقل الطبيعي وأمدتنا بالمبادئ الوحيدة التي بمقتضاها يثبت في حالات الضمير .

الانتقال إلى الفاسفة الخلقية الحديثة

وأياً ما كان الأمر فإن الاهتمام بعلاج الأخلاق علاجاً شبيهاً قانوني قد اضمحل بالتدريج إبان القرن السابع عشر وانصرفت الدراسات الأخلاقية

(١) من بين رجال الإفتاء المعروفين من الإنجليز نذكر بيركنز (Perkins) وهول (Hal) وساندرسون (Sanderson) بل نذكر من يفوقهم شهرة ونعني به جيرمي تيلور (Jeremy Taylor) الذي ظهر كتابه المسمى (Ductor Dubitantium)

عند المتعلمين بمحاولة تجديدت بعد قرون كثيرة - لاكتشاف أسس فلسفية مستقلة للقانون الأخلاقي . وتجديد هذه المحاولة يعزى عن طريق غير مباشر إلى الإصلاح الديني وحده ، ولعل الأخرى أن نقول إنه يتصل بالدراسة الحماسية التي تناولت تراث الثقافة الوثنية القديمة التي انتشرت في إيطاليا وشملت أوروبا في القرن الخامس عشر والسادس عشر . وكان هذا التجديد نتيجة من ناحية وعلة من ناحية أخرى لحركة نفور شديد من لاهوت العصور الوسطى . وقد بدأ الإصلاح الديني في أول أمره أكثر عداء لهذه النزعة الإنسانية من السلطة الكهنوتية الرومانية . وفي الحق إن المدى الذي سمحت به هذه السلطة الكهنوتية لنفسها أن تصبح وثنية عن طريق عصر النهضة كانت إحدى النقاط التي أثارت بوجه خاص حنق المصلحين . ولا يقل عن ذلك خطراً ذلك الدافع غير المباشر الذي وجهه الإصلاح الديني نحو تطور فلسفة خلقية مستقلة بالمثل عن الادعاءات الكاثوليكية والبروتستانتية . وبينما كانت الفلسفة المدرسية تعمل على إحياء الفلسفة لجعلها خادمة لللاهوت غيرت منهجها إلى منهج شبيه بمنهج سيدهاد اللاهوت ؛ وهكذا قيدت الفلسفة المدرسية النشاط العقلي المجدد الذي أثارته ودربته بعبودية مزدوجة من أرسطو والسكينية على السواء . فلما زعزع الإصلاح الديني السلطة التقليدية في جانب منها شعر بالضربة حتماً الجانب الآخر منها ، ولم تنقض عشرون عاماً على تحدي لوثر للبابا حتى قدم الشاب راموس (Ramus) أمام جامعة باريس رسالته المفزعة التي فازت بالنجاح « كل ما قاله أرسطو باطل »^(١) ، وبعد ذلك ببضع سنوات أخذت جماعة المفكرين الممتازين في إيطاليا الذين كانوا بشيراً بفجر العلم

(١) مما يستحق الذكر أن لوثر قد تكلم أيضاً عن « الفيلسوف » أرسطو بغير احترام .

الطبيعى الحديث ونعنى بهم كاردانوس (Cardanus) وتليزيوس (Telesius)
 وپاتريتيوس (Patritius) وكامپانيلا (Campanella) وبرونو (Bruno)
 أخذ هؤلاء المفكرون فى نشر آرائهم التى تتعارض مع آراء أرسطو بصدد
 نظام العالم والمنهج القويم للبحث فيه . وقد كان من الممكن أن يتبأ الإنسان
 بأن دعوة للاستقلال شبيهة بهذه الدعوة ستبدو فى علم الأخلاق كذلك . وفى
 الحق إنا لنلاحظ فى التنازع الذى كان بين وجوه اليقين فى المعتقدات وضروب
 الاختلافات ومظاهر الزيف فى الحكم الشخصى - تلك التى بدت بعد عصر
 الإصلاح الدينى فى مختلف بقاع العالم المسيحى الكثيرة ، نلاحظ ظهور مفكرين
 يتجهون بطبيعتهم إلى البحث عن منهج أخلاقى يطمع - وقد اعتمد
 على الحظ المشترك بين أفراد المجلس البشرى فى العقل وفى التجربة الخلقية
 العامة - يطمع هذا المنهج بحق فى أن يصادف قبولا عند جميع الطوائف .
 وأهم نتائج هذا البحث كما تبدو فى إنجلترا منذ القرن السابع عشر فصاعداً هى
 التى ستشغل اهتمامنا فى الجزء التالى من الكتاب .



قاموس الأعلام

(١)

١٧٣ ، ٥١	أيقور
١٥٦ هامش (١) ، ١٩١ ، هامش ١٩٥	إيكتيتوس
٢٤٣ ، ٢٤٢ ، ٢٤١	أيـلار
٢٥٩	أثناسيوس
٥٩	آدم سمث
٢٣٨	إرابانوس ماوروس
١٠٧ ، ١٠٦	أرسـتيوس
١٤٤ ، ١٣٩ ، ١٣٦ ، ١٣٠ ، ٩٦ ، ٥٠	أرسطاطاليس (أرسطو)
٢٤٩ ، ١٥١ ، ١٤٦	
١٨١ ، ١٨٠	أركسيلاوس
هامش ٢١٥	أرميـليوس
٢٣٩ ، ٥٤	إريـجينا (جوهانس)
١٩٨	أفلوطين
١٢٦ ، ١١٩ ، ١١٢ ، ١٠٥ ، ٩٩ ، ٥٠	أفلاطون
٢٢٥ ، ٢١٨ ، ١٥١ ، ١٣٤	
١٠٦	إقليدس
١٠٤ ، ١٠٢ ، ١٠١ ، ٩٨ ، ٩٧	أكسينوفون
٢٥٨	إكهارت
٢٤٤	الـبير الكبير
٢٣٨	ألكوين
٢٣٦ ، ٢٣٤ ، ٢١٩	أمبروز

۱۰۸ ، ۱۰۷ ، ۱۰۶	انتقستینیز
۱۸۲	انتیوخس (الاسکالی)
۲۴۰ ، ۵۴	انسلم
۲۱۸ هاش (۲)	اوریحین
۱۹۵ هاش	اوریلیوس
۱۹۵	اوغسطوس
۲۵۹ ، ۲۳۶ ، ۲۳۱ ، ۵۴	اوغسطین
۲۳۸	ایزیدور الاشیل
۱۷۹ هاش (۱)	ایودکسوس

(ب)

۲۶۴	پاتریقیوس
۵۳ ، ۱۸۲ ، ۱۸۴ ، هاش ، ۱۹۵	پانیستیوس
۵۷	پرایس
۲۵۴ ، ۲۴۳	برنار کلیرفو
۹۳ ، ۹۵ ، ۱۰۷	پروتاجوراس
۹۱	پرودیوکوس
۲۶۴	برونو
۲۶۱	پسکال
۲۴۴ ، ۲۴۱	بطرس (الومباردی)
۵۷ ، ۵۸ ، ۵۹	بطار
۱۷۲ هاش (۱)	بطلمیوس
۱۹۷ ، ۱۸۴	پلوتارخوس (پلوتارخ)
۵۶	بلتام
۲۲۹	بندکت

۲۵۵	بونا فنتورا
۲۶۰	بونيفاس الثامن
۲۶۳ هاش	پيركنز
۱۸۰ هاش (۲)	پيرو
۵۷	پيلي

(ت)

۲۱۸ هاش (۲) ، ۲۷۷	ترتوليان
۲۶۴	تليزيوس
۵۵ ، ۲۴۴ ، ۲۴۵ ، ۲۴۹ ، ۲۵۰ ، ۲۵۳	توما الاكويني
۵۵	توماس هوبز

(ث)

۱۸۰ هاش (۱)	ثيوفراسطس
-------------	-----------

(ج)

۲۳۰ ، ۲۵۹	چاستين (چوستين مارتير)
۲۵۷	چرسون
۵۶	جروتیوس
۲۳۸	جریجوری (الکبیر)
۵۹	چون مل
۲۶۳ هاش	چیرمی تیلور
۵۹	چیمس

(خ)

۵۲ ، هاش ۱۹۵	خریسیپوس
--------------	----------

(د)

۲۰۹ ، هاش ۲۰۹	دکسیوس
۲۵۲	دنز سکوتوس
۴۹ ، ۸۶ ، ۱۷۵ هاش (۲)	دیمقريطس
۱۰۹	دیوجنیز

(ر)

۲۶۴	راموس
۵۷	ریس

(ز)

۱۵۵	زینو
-----	------

(س)

۲۶۳ هاش	ساندرسون
۲۱۸ هاش (۲)	سایریان
۱۲۹ ، ۱۳۴ ، ۱۷۹ هاش (۱)	سپیو سیپوس
۵۰ ، ۹۶ ، ۱۱۴ ، ۱۱۵	سقراط
۱۸۱ هاش (۲)	سکستوس امپریکوس
۵۳ ، ۱۹۰ ، ۱۹۱ ، هاش ۱۹۵	سینکا

(ش)

۵۷	شافتسبری
۱۸۴	شیپو
۱۸۵ ، ۵۳	شیشرون

(ف)

۲۰۰	فور فریوس
۲۲۵ ، ۸۴ ، ۴۹	فیثا غورس
۱۸۲ هاش (۱) ، ۱۸۴	فیلولو چودایوس

(ك)

۲۶۴	کاردانوس
۱۸۱	کارنیسادس
۲۶۴	کامپانیلا
۶۰	کانت
۱۷۹ هاش (۱)	کراتتور
۱۷۹ هاش (۲)	کسینو کراتیس
۲۱۵ هاش	کلفن
۱۹۵ هاش	کلیانثیز
۱۷۹ هاش (۲)	کلیمنت (الاسکندری)
۵۶ ، ۵۷	کمبر لند
۶۰	کونت
۵۶	کلارک

(ل)

۲۶۲ ، هاش ۲۶۴	لوثر
۵۶ ، ۵۷	لوك
۱۸۴	لوکر تیوس
۲۱۹ هاش (۱)	لاکتانتیوس
۱۸۴	لیلیوس

(م)

مارکوص (اوریلیوس)
 ۱۹۲ ، ۱۹۰ ، ۵۳
 ۹۴ میتون

(ه)

هاتشسون ۵۷
 هادریانوس ۱۹۵
 هارتلی ۵۹
 هجسیاس ۱۷۱
 هرقلیطس ۸۵ ، ۴۹
 هلد برانت ۵۵
 هلقتیوس ۶۰
 هوجو ۲۵۴ ، ۲۴۳
 هوکر ۲۵۳
 هول ۲۶۳ هاش
 هیپوداموس ۹۴
 هیجل ۶۰
 هیوم ۵۹

(و)

وليام اوکام ۲۵۲

قاموس

الاصطلاحات الانجليزية ومقابلها بالعربية

A

absolute	مطلق
abstinence	الامتناع — الزهد
abstract	بجرد
action (voluntary)	عمل اختياري
affection	محبة
Agnosticism	مذهب اللا أدريّة
aim (ultimate)	المقصد الاقصى
apostacy	الارتداد
appetites (bodily)	شهوات جسمانية
apprehension	تصور
asceticism	الزهد — التنسك
aversion	نفور

B

beatitude	سعادة
beauty (absolute)	الجمال المطلق
being (divine)	الوجود الإلهي
beings (sentient)	كائنات حساسة
beneficance	صنع الجميل
benevolence	إحسان
bliss	نسيم

C

casuistry	الافتاء
cause (final)	العلّة الغائية
certainty (dogmatic)	التوكيد القطاطع
chastity	طهارة
code (moral)	بمجموعة القوانين الخلقية
cognition	إدراك
complacency	انشراح — سرور
comprehension	فهم
conception	تصور — فكرة
concrete	محسوس
conflagration	الاحتراق
conscience	الضمير
consciousness (moral)	الشعور الخلقى
consciousness (self-)	الوعى الذاتى
contemplation	تأمل
conventional	عرفى
cosmopolitanism	الوطنية العالمية
cosmos	الكون
criterion	مقياس
custom	عادة — عرف
Cynicism	النزعة الكلبية
Cyrenaics	القوريناية

D

deduction	استنباط
defect	نقص — قصور

Deism	المذهب الإلهي الطبيعي
deliverance	خلاص
demonstration (scientific)	البرهان العلمي
Determinism	مذهب الجبرية
dialectic	الجدل
disposition	ميل
doctrine	مذهب — عقيدة
dogmatic	اعتقادي — يقيني
Dualism	مذهب الثنائية
duality	الثنائية

E

Eclecticism	مذهب التلفيق
ecstasy	نشوة — جذب
Egoism	مذهب الاثرة
emotion	انفعال
end (divine)	غاية إلهية
enjoyment (sensual)	الاستمتاع الحسي
Epicureanism	المذهب الابيقوري
essence	جوهر — كنه
Ethics (Evolutional)	علم الأخلاق القائم على نظرية التطور
examination (self-)	محاسبة النفس
excellence (human)	الكمال الإنساني
excellences (moral)	الكالات الخلقية
excommunication	الحرمان الكنائسي
existence (intellectual)	الوجود العقلي

F

faculty (moral)	الملكة الخاقية
faith	إيمان
Fatalism	مذهب القضاء والقدر
feeling	وجدان
formula	قاعدة

G

gentleness	دمائة الخلق
Gnosticism	مذهب الغنوصية
good (highest)	الخير الاسمى
good (inferior)	الخير الأدنى
good (true)	الخير الحقيقى
good (universal)	الخير العام

H

harmony	انسجام
Hedonism	المذهب الذى
Hobbism	مذهب هوبز
Humanism	الزعة الإنسانية

I

Idealism	نظرية المثل
impartiality	الخلو من الهوى
impulse (emotional)	دافع وجدانى
impulse (sensual)	دافع حسى
incarnation	تجسد
inconsistency	تناقض
indifferent	محايد

induction	استقراء
inference	استدلال - استنتاج
insight	بصيرة
inspiration	إلهام
intellect	ذهن
intention	مقصد
interest (self-)	المصلحة الذاتية
introspection	التأمل الباطني (الاستبطان)
intuition	حدس
involuntary	لا إرادي

J

jurisprudence	فقه القانون
jurists (philosophical)	فلاسفة القانون
justice (retributive)	عدالة القصاص

K

Kantism	مذهب كانت
kernel	جوهر الشيء

L

legality	شرعية - مشروعية
liberality	الجود - السخاء
love (self-)	محبة الذات

M

meditation	التأمل العقلي
mock-modesty	التظاهر بالتواضع
moderation	الاعتدال

Monasticism	نزعة الرهبنة
Monotheism	مذهب التوحيد
Montanism	النزعة المتانية
motive	باعث
mutilation	بتر
Mysticism	مذهب التصوف

N

Necessitarianism	مذهب الحتمية
Neo-Platonism	الافلاطونية الجديدة
Neo-Pythagoreanism	الفيثاغورية المحدثه
notion	فكرة

O

objectivity	الموضوعية
omen	الفال والطيرة
ontology	مبحث الوجود
Optimism	مذهب التفاؤل
originality	إصالة - طرافة

P

paradox	تناقض ظاهري
Pantheism	مذهب وحدة الوجود
penance	تكفير
penitence	توبة
Peripatetic School	مدرسة المشائين
Pessimism	مذهب التشاؤم
phantasm	طيف
Platonism	المذهب الافلاطوني

pleasure (vicious)	لذة دنيئة
Polytheism	مذهب الشرك
precept	فرض - سنة - قاعدة
prejudice	حكم مبتسر
process	عملية
Providence	العناية الإلهية
prudence	فطنة
purpose	غرض

R

Realism (logical)	المذهب الواقعي المنطقي
reason	عقل
reason (speculative)	العقل النظري
reason (supreme)	العقل الاسمي
reasoning	استدلال - تفكير
recognition	إدراك
redemption	الفدية
reflection	التروى - النظر
reflection (moral)	النظر الخلقى
Relativism	النسبية
replenishment	ارتواء - اشباع
restraint (self-)	كبح النفس
retribution	قصاص - جزاء
revelation	وحي

S

sacrifice (self-)	تضحية الذات
salvation	الخلاص

sanction	إقرار - تأييد
Scepticism	مذهب الشك
Scholasticism	فلسفة المدرسين
sensation	الحس
sense (common)	الذوق العام - الحس المشترك
Sensualism	المذهب الحسى
sentiment	عاطفة
sins (deadly)	الخطايا الممركة - الكبائر
soul (universal)	النفس السكلية
speculation	النظر العقلى
Stoicism	المذهب الرواقى
straightness	الاستقامة
subjectivity	الذاتية
substance (divine)	الجوهر الإلهى
syllogism	قياس
sympathy	المشاركة الوجدانية
system (metaphysical)	مذهب ميتافيزيقى

T

teleological	غائى
temperance	العفة - ضبط النفس
tendency	نزوع
theocracy	حكومة إلهية
theory	نظرية
theosophy	الإشراق - الفيض الإلهى
thought	الفكر
Transcendentalism	مذهب التجريد
transmigration of souls	تناسخ الأرواح

U

Utilitarianism

مذهب المنفعة العامة

V

volition (good)

الإرادة الخيرة

W

welfare

wellbeing

will (free)

wit

}

رفاهية

الإرادة الحرة

فطنة

تصويب

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٩	٦	الفورينائية	الفورينائية
١٨	٢	بأن	أن
٢٠	٢	: لماذا	: إذا كنتم تقولون ان علم الأخلاق مستقل عن الدين ووحيه فلماذا
٢٨	١٨	مذاهبه	المذاهب
٣٢	٢٠	كان	كانه
٣٢	٢٠	لم	لا
٣٩	١١	الترجمة	المقدمة
٤١	١٠	نايتبرج	نايتبرج
٤٤	١٤	تاريخه	تاريخ
٥٧	٤	Baley	Paley
٦٦	٥	الفظ	اللفظ
١٠٤	١٥	حواراً	حوارا (٢)
١٥٧	٣	الخير	الجبر
١٨٤	١٦	Scipis	Scipio
١٨٤	١٩	لو كريتوس	لو كريتوس
٢٢٢	٤	تعريض	عرض
٢٢٦	١٧	يصطدم	تصطدم
٢٣٨	١٢	Sententiae	Sententiae
٢٦٣	١٨	Hal	Hall .

مؤلفات سدجويك

Outline of History of Ethics, Macmillan, London.

Methods of Ethics, London, Cambridge.

Lectures on the Ethics of T. H. Green, Mr. H. Spencer & J. Martineau, Macmillan, London.

Ethics of Conformity and Subscription, London.

The Elements of Politics, Macmillan, London.

The Development of European Polity, Macmillan, London & New-York.

The Principles of Political Economy, Macmillan, London.

The Scope of Method of Economic Science, An Address, London, Cambridge.

Lectures on the Philosophy of Kant & other philosophical lectures and essays, Macmillan, London.

Miscellaneous Essays & Addresses, Macmillan, London.

The Theory of Classical Education (See Farrar, F. W., Essays on Liberal Education.

نشر كتاب :

Moral Sciences Tripos (by various authors), Cambridge.

وضع مقدمة كتاب :

Aschrot, P.F., The English poor Law System.

وقد كتب عنه :

Hayward, The Ethical Philosophy of Sidgwick.

Broad, C.D., Five Types of Ethical Theory.

(أحد فصوله الخمسة عن سدجويك)

A. & E. M. Sidgwick, A Memoir.

ما نشر منه كتب الدكتور توفيق الطويل
السلسلة الفلسفية والاجتماعية
(ظهر منها أربعة كتب قامت بلشرها مكتبة الآداب)

- ١- قصة النزاع بين الدين والفلسفة :
بحث في تاريخ هذا النزاع في المسيحية والإسلام مع رده إلى بواعثه وأسبابه والكشف عما نجم عنه من آثار ، وبيان وجه العظمة في أمره .
- ٢- التصوف في مصر
إبان العصر العثماني :
بحث في التصوف الذي استبد بهوى مصر في ذلك العصر ، مع بيان أثره في توجيه الحياة المصرية ، وهو محاولة أريد بها أن يفلسف التاريخ المصرى .
- ٣- علم الغيب في العالم القديم (Divination) :
ترجمة بحث وضعه شيشرون (Cicero) وناقش فيه فنون التكهن الصنعى والتنبؤ الطبيعى عند القدماء ومع الترجمة العربية شرح للأصل وتعليق عليه .
- ٤- الأحلام :
دراسة مقارنة للمذاهب الإسلامية في موضوع الأحلام مع ردها إلى أصولها في التراث اليوناني والشرقي القديم ، وبيان ما يقابلها عند المحدثين من علماء النفس .

ثم كتب ظهرت في سلاسل أخرى :

- ٥- قصة الاضطهاد الدينى : سيرة الاضطهاد الدينى في المسيحية والإسلام ، مع بيان بواعثه والكشف عن نتائجه ومدى نجاحه ومبلغ إخفاقه . نشرته دار الفكر العربى .

٦ - التلبؤ بالغيب عند
مفكرى الإسلام :

بحث فى فنون التلبؤ الطبعى والتكهن الصناعى
عند مفكرى الإسلام : فلاسفة وصوفية
ورجال دين - وقد صدر فى سلسلة مؤلفات
الجمعية الفلسفية .

٧ - الشمرانى إمام
التصوف فى عصره :

بحث فى أعظم صوفى عرفه العالم الإسلامى فى
القرون السبعة الأخيرة ، - فيما يقول
المستشرق نيكلسون - وقد صدر فى سلسلة
أعلام الإسلام .

٨ - قصة الكفاح بين
روما وقرطاجنة .

سيرة النضال الدامى الذى انتهى بأروع مأساة
عرفت فى تاريخ الدنيا : فناء أمة فى ساحة
الجهاد - أصدرت الطبعة الأولى لجنة الجامعيين
للشـر العلم ، وأصدرت الطبعة الثانية مكتبة
الأداب .

٩ - تراث الإسلام
(The Legacy of Islam) :

مجموعة أبحاث وضعها أعلام المستشرقين عن
فضل التراث الإسلامى على الحضارة الأوربية
- أصدرت لجنة الجامعيين للشـر العلم جزأين
منه - للمؤلف فيه ترجمة الجزء الذى وضعه
جيوم عن الفلسفة والإلهيات مع الشرح
والتعليق .

١٠ - المجل فى تاريخ
علم الأخلاق :

ترجمة وتقديم وتعليق بالاشتراك مع الزميل
الأستاذ عبد الحميد حمدى وهو بين يدى
القارىء ، والجزء الأول منه أصدرته دار النشر
والثقافة بالاسكندرية .
(Outlines of the Hist.
of Ethics)

الكتب التالية :

١١ - الإستمولوجيا أو
نظرية المعرفة :
(Epistemology)
بحث في المذاهب الفلسفية التي قيلت في طبيعة
المعرفة البشرية وماهيتها ، وعرضت لدراسة
أصولها وأدواتها ، وتناولت بالبحث إمكان
قيامها أو الشك في وجودها .

١٢ - المسؤولية :
دراسة مقارنة في موضوع المسؤولية في المذاهب
الأخلاقية ، والتشريع الاسلامي والقانون
الجنائي (المصري) .

١٣ - الحب في فلسفة
غاندى الروحية :
بحث في مذهب مثالى يتخذ الحب العميق
الشامل حلا لمشاكل الدنيا كلها : مستنداً إلى
كتابات غاندى التي فسر بها مذهب النظارى
المثالى الذى أساء فهمه حتى الكثيرون من
أتباعه ومريديه وكتاب سيرته !



Bibliotheca Alexandrina



0675052